Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/opociechachfiloz0000vari

I, XIII, 2, 22

a

PISMA OJCÓW KOŚCIOŁA

PISMA OJCÓW KOŚCIOŁA

W POLSKIEM TŁUMACZENIU

POD NACZELNĄ REDAKCJĄ
PROF. UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO
DR. JANA SAJDAKA

TOM V.

POZNAŃ 1926
FISZER I MAJEWSKI
KSIĘGARNIA UNIWERSYTECKA

BOECJUSZ

O POCIECHACH FILOZOFJI

KSIĄG PIĘCIORO

ORAZ

TRAKTATY TEOLOGICZNE

Z ŁACINY TŁUMACZYŁ, DAŁ WSTĘP
I OBJAŚNIENIA
KS. DR. TADEUSZ JACHIMOWSKI

POZNAŃ 1926
FISZER I MAJEWSKI

POLISH BOOK IMP. CO., INC.
38 UNION SQ., NEW YORK, N.Y.

Za pozwoleniem Władzy duchownej.

CZCIONKAMI DRUKARNI KATOLICKIEJ TOW. AKC. W POZNANIU.

ANICJUSZ MANLJUSZ SEWERYN BOECJUSZ

JEGO ŻYCIE, DZIEŁA I ZNACZENIE

I. Życie Boecjusza.

Pogoń za szczęściem jest tak istotną potrzebą człowieka, że życia jego nie można sobie bezeń nawet wyobrazić. Umysł ludzki, wola, a nadewszystko serce, wyrywa się do szczęścia z żywiołową nieraz potęgą. Któż przejdzie koło tego zagadnienia obojętny i zimny? Cóż jednak kryje to magiczne słowo, osłonięte jakąś tajemniczością, która pociąga ku sobie wszystkich bez wyjątku ludzi?

Religja, filozofja, sztuka rzucają nań swoje światło; by jednak ocenić wartość dawanych przez nie odpowiedzi, trzeba pójść do życia, gdyż ono ukazuje nam w tysiącznych swoich przejawach, zdaje się nieraz tak bardzo uchwytną, postać szczęścia. Ale jakżeż często łudzi nas swoim czarującym i kuszącym uśmiechem, — a lada podmuch potrafi rozwiać tę cudowną zjawę rzeczywistości. Tysiąckrotnie oszukane serce człowieka tem niemniej poszukuje go na drogach życia. Czy je kiedykolwiek odnajdzie? Czy zaspokoi głód swojej duszy? Na to już szukać trzeba odpowiedzi w historji tej duszy ludzkiej.

Jedną z najpiękniejszych kart tej epopei ludzkiego serca niewątpliwie stanowi natchniona praca przedśmiertna męża konsularnego, Boecjusza: *De consolatione Philosophiae — O pociechach Filozofji.*

Praca ta nabiera tem większego znaczenia i tem głębszy nam sens odsłania, skoro zważymy na osobę jej autora. Bo któż to był Boecjusz?

* * *

Miał on się urodzić w Rzymie około 480 roku.[1] Pochodził ze znakomitej rodziny Anicjuszów, która tylu posiadała przedstawicieli, godnością konsula zaszczyconych i swemi cnotami tę godność zaszczycających.[2] Ojcem jego był Flavius Anicius Manlius Boethius, konsul z r. 487; imię jego matki pozostaje nieznanem, — być może, że pochodziła ona z familji Seweryнów, na co zdaje się wskazywać to imię, włączone w nazwisko autora *Pociech Filozofji*, — to znaczy, że Anicjusz byłoby nazwą rodu, Manljusz familji po mieczu, a Severinus po kądzieli; Boecjusz zaś to imię własne sławnego pisarza. Kiedy go ojciec, jako nieletniego chłopca, odumarł, bliscy i przyjaciele jego rodziny zajęli się dalszem wychowaniem sieroty.[3] Uczył się w Rzymie, a następnie, jak świadczy Kasjodor,[4] w Atenach, gdzie się zapoznał doskonale z całym zakresem ówczesnej wiedzy; zwłaszcza filozofja stała się jego żywiołem. W jej świątyni niejako wychowany, zaprawiając się do wiedzy teoretycznej, nauczył się przedewszystkiem cenić i uprawiać cnotę.

Te zalety jego umysłu i serca jeszcze w młodym bardzo wieku ozdobiły go wieloma zaszczytami, gdyż otrzymał, jak sam mówi „godności starcom odmówione".[5] Jako młodzian znalazł się pośród grona senatorów, obdarzony godnością patrycjusza. Mając lat około 30 został konsulem w roku 510, a później, za panowania Teodoryka, króla Ostrogotów, był kierownikiem najwyższych urzędów.[6] W sprawowaniu tych

---

[1] *H. Usener*, Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit, Bonn 1877, str. 40.

[2] *S. Hieron.* ep. ad Demetr.

[3] Cons. phil. II, 3,15.

[4] *Cassiodor.* Var. I, 45.

[5] Cons. phil. II, 3,21.

[6] Cons. phil. III, 4. Był „magister officiorum". Cf. *Usener* ks. cyt. str. 38. Był to urząd bardzo wpływowy i mający szerokie agendy, coś w rodzaju „marszałka dworu"; pewien Francuz określił go nawet jako „ministre de la police générale". Zob. pierwszą część książki, którą wydali *Arthur E. R. Boak* and *James E. Dunlap*, Two studies in later Roman and Byzantine administration, New York 1924.

wysokich urzędów kierował się zasadą „powszechnego dobra",[1] jak wyznaje swej mistrzyni i pocieszycielce — Filozofji. Zwłaszcza uciśnieni, biedni i pokrzywdzeni znajdowali w nim opiekuna i możnego obrońcę. I tak bronił on nieszczęsnych przed łupiestwami podskarbiego Konigasta, krzywdami Trygilli, marszałka dworu króla Teodoryka; Kampanję oswobodził od nieprawej daniny; uratował Paulina, Albina i tylu innych, zarówno z pośród pospólstwa jak i patrycjatu, nieraz z wielkiem dla siebie niebezpieczeństwem.[2]

Tak rozumiane obowiązki i cnoty jednały mu ludzi szlachetnych i dostojnych. Dość wspomnieć Festusa, przewodniczącego senatu, który swą przyjaźń umocnił, dając mu swą córkę Elpis za żonę, niewiastę o wysokich zaletach, obdarzoną zdolnościami poetyckiemi, godną towarzyszkę wielkiego pisarza.[3] Później przez nią owdowiały Boecjusz przez drugie małżeństwo z Rusticjaną pogłębił stosunek przyjaźni z Symmachem, również przewodniczącym senatu, którego „świętym" nazywa.[4] Zacna ta niewiasta obdarzyła go potomstwem, z pośród którego dwaj synowie w młodym jeszcze wieku radowali oczy dostojnego ojca dojrzałą cnotą i dostojeństwem konsulów w r. 522.[5] Przy tej sposobności wypowiedział Boecjusz mowę pochwalną na cześć króla Teodoryka.[6]

Nieugięta jednak cnota i powodzenie życiowe Boecjusza nie dawały spokoju i rozbudziły przeciw niemu niechęć, a nawet nienawiść ludzi,[7] którym stał na zawadzie. Niektórzy dworzanie, dla których Boecjusz był niewygodny, oczekiwali chwili, by go usunąć sobie z drogi, a tymczasem systematycznie zniechęcali doń króla. Teodoryk, który mądrze i łagodnie swe rządy

[1] Cons. phil. I, 4.
[2] Tamże.
[3] Cons. phil. II, 4.
[4] Cons. phil. I, 4.
[5] Cons. phil. II, 4.
[6] Cons. phil. II, 3.
[7] Cons. phil. I, 4.

sprawował, pod koniec życia — sam zresztą arjanin — wystąpił z represjami przeciwko Kościołowi katolickiemu i katolikom. Usłyszał on, że cesarz Justynus wydał dekret, nakazujący arjanom opuścić Byzancjum i wschodnie jego dzierżawy. Obawiając się, aby Rzymianie, śród których silne były tradycje, wiążące ich z cesarzem, nie wystąpili przeciw niemu, Teodoryk usiłował terorem zastraszyć katolików. W tym czasie oskarżono senatora Albinusa o wysłanie tajnych listów do cesarza Justyna. Boecjusz broniąc w Weronie Albinusa[1] oświadczył, że Albinus jest tak winny jak on, obrońca jego, i wogóle cały senat. Wykorzystali tę okoliczność wrogowie Boecjusza. Znalazło się kilku donosicieli jak Gaudencjusz, Opilio, Bazyli, skazani przez króla za nadużycia, którzy oskarżyli Boecjusza o zdradę stanu. Ułaskawieni zbrodniarze przez króla zostali wysłani z Rawenny do Rzymu, by tam oskarżyć Boecjusza przed senatem, król bowiem pragnął zachować pozory prawne. Wytoczyli przeciw niemu zarzut zbrodni obrazy czci królewskiej, opierając się na tem, że bronił wobec króla senatu, trzymając jego stronę przeciw królowi. Ponieważ oddawał się naukom matematycznym, przeto oskarżono go jeszcze o czarodziejstwo.[2]

Senat pełen serwilizmu, nietylko skargę nikczemnych donosicieli przyjął, ale nawet nie wysłuchawszy oskarżonego, wydał wyrok skazujący swego nieustraszonego obrońcę na pozbawienie praw i karę śmierci.[3] Teodoryk obawiając się cesarza Justyna, zamienił te kary na konfiskatę majątku i na wygnanie.

Tak więc Boecjusz około roku 522 udał się z rozkazu królewskiego na wygnanie w okolice Ticino.[4] Ciężko tam spędzał dnie swego wygnania, pozbawiony rodziny, przyjaciół i umiłowanej swej bibljoteki. W smutnych rozważaniach o zmienności fortuny i znikomości tego świata znalazł pociechę w filozofji.

[1] Cons. phil. I, 4.
[2] Cons. phil. I, 4.
[3] Cons. phil. I, 4.
[4] Albo, jak chcą inni, „in agrum Mediolanensem" *(Migne* P. L. 63: Vita Boetii p. 560*)* lub do Calvenzano. Zob. *Usener* ks. cyt. str. 78.

Owocem tych rozważań jest właśnie dzieło, niejako testament Boecjusza, *„O pociechach Filozofji."*

Tymczasem ukazał się nowy dekret cesarski, dotyczący i Gotów, nakazujący usuwać arjańskich biskupów, a świątynie przez arjan zajęte zwrócić Kościołowi rzymskiemu. Teodoryk wysyła wówczas w poselstwie do cesarza papieża Jana w towarzystwie Agapeta i Patrycjusza, konsulów rzymskich, i senatorów Teodora i Importuna, z żądaniem odwołania tego zarządzenia. Skoro jednak poselstwo zbyt długo, jego zdaniem, nie wracało, wpadł w gniew i kazał stracić wybitnych przedstawicieli świata rzymskiego i katolickiego: Symmacha i Boecjusza, którzy za takowych byli uważani.[1] Kiedy zaś z podróży powrócił papież Jan, król Teodoryk, dowiedziawszy się o uczczeniu papieża przez cesarza i nieuwzględnieniu żądań królewskich, wtrącił papieża do więzienia w Rawennie, gdzie tenże z głodu i pragnienia męczeńską śmiercią życie zakończył.[2]

Podanie niesie, że Boecjusz został mieczem zgładzony w Ticino w roku 524,[3] i tam też spoczywa w kościele św. Augustyna, zwanym Cieldauro.[4]

Uważany za świętego,[5] zwłaszcza w dniu 23 października podawanym przez tradycję za rocznicę śmierci, szczególną cześć od wiernych odbiera jako św. Seweryn, męczennik za wiarę.[6]

* * *

Zanotować tu należy, że sama przynależność Boecjusza do chrystjanizmu została przez niektórych uczonych podana w wątpliwość.

[1] *K. Schenkl*, De Boethio Christiano (Ueber Boethius' Religionsbekenntnis). Verhandl. der XVIII. Versamml. deutsch. Philol., Wien 1859, str. 76 sqq. 93.

[2] *H. F. Stewart*, Boethius. An Essay. Edinburgh 1891.

[3] Według innych stracony został na *ager Calventianus* koło Medjolanu.

[4] Ustalić tego na podstawie dokumentów się nie dało. Por. *K. Schenkl* ks. cyt. str. 77.

[5] Dopiero w r. 1236 Rodobaldus II, biskup w Ticino, wspomina, że spoczywający w kościele św. Seweryn jest tymże Boecjuszem; por. *Schenkl* ks. cyt. str. 77.

[6] Zob. *Migne* P. L. 64 col. 1509 n.

Pierwszy poruszył tę sprawę *Arnold* w „Kirchen- und Ketzerhistorie“ t. II ks. b. r. I w roku 1740. Za nim poszli *Schlosser* w dziele „Universalhist. Uebersicht der alten Welt“ t. III cz. 4; *Hartig* w „Handbuch der Kirchengeschichte“ t. I i inni. Są oni zdania, że przypisywane Boecjuszowi pisma teologiczne nie są jego autorstwa, inne zaś dzieła, a zwłaszcza *Consolatio*, nie ujawniają cech chrześcijańskich.

Obrońcami chrześcijańskości Boecjusza są *I. Baur*, De Boethio christianae fidei assertore, Darmstadt 1841; *J. G. Suttner*, Boethius der letzte Römer, Eichstätt 1852; *A. Hildebrand*, Boethius und seine Stellung zum Christentum, Regensburg 1885; *G. Boissier*, Le christianisme de Boèce (Extrait du Journal des savants), Paris 1889; wreszcie cytowany już prof. *Schenkl* i inni. Argumentami, stwierdzającemi prawdziwość bronionej przez nich tezy, są:

1⁰ Pisma Feliksa Ennodjusza, biskupa z Ticino, który żył w wielkiej przyjaźni i zażyłości z autorem „Pociech“. Ennodjusz, uchodzący za świętego i mądrego pasterza, poleca uczącej się młodzieży łącznie z Festusem, Symmachem, Agapetem, wybitniejszymi mężami chrześcijańskimi, również i Boecjusza; trudno przypuścić, by zalecał poganina. Ennodjusz w swoich listach wysławia cnoty i mądrość Boecjusza.

2⁰ Pochodził Boecjusz z rodziny Anicjuszów, która, jak świadczy św. Hieronim,[1] wydawała konsulów, a przytem opromieniona była chwałą przywiązania do chrystjanizmu.

3⁰ Boecjusz związany był ściśle z Symmachem i Festusem, zwłaszcza przez związki małżeńskie z Rusticjaną, córką Symmacha, chrześcijanką, a wszak zabronione były małżeństwa pogan z chrześcijanami.[2]

4⁰ Jeżeli Boecjusz w spuściźnie literackiej, pominąwszy oczywiście traktaty teologiczne, nie dał wyraźnych dowodów swej chrześcijańskości, to szukać powodów tego należy w treści

[1] Ep. ad Demetriadem.

[2] Cod. Theodos. l. III, t. 4; conc. Chalcedon. act. XV can. 14.

dzieł, w których wykładał logikę, retorykę, muzykę, matematykę, gdzie nie było okazji o przekonaniach religijnych mówić.

A choć w swej „Konsolacji" Boecjusz występuje jako filozof i jako obrońca filozofji, tem nie mniej są pewne ślady w pięcioksięgu *Pociech Filozofji*, wskazujące na jego związek z nauką chrześcijańską, — dość wskazać na aluzje do słów pisma św.: „Est igitur summum bonum, quod cuncta regit fortiter suaviterque disponit" Cons. Ph. III, 12. Cf. Sap. 8,1; podobnie Cons. I, 1 i Luc. 8,7; Cons. III, metr. 10 i Matth. II, 28. Zresztą średniowiecze widziało w *Konsolacji* pierwiastki i ducha chrystjanizmu, co podkreślali komentatorzy.

5⁰ Kaźń Boecjusza jakkolwiek nastąpiła z pobudek politycznych, to niemniej przecież nie wykluczony jest powód związany z religją, gdyż te sprawy zazwyczaj się wówczas ze sobą łączyły.[1]

II. Działalność literacka Boecjusza.

Jul. Martianus Rota pisząc o Boecjuszu powiada, że „skoro konsulem będąc barbarzyńcom z bronią w ręku nie mógł drogi do Italji zamknąć, nie zawahał się barbarzyństwo dzięki swej uczoności przez naukę z Europy usunąć."[2] I istotnie, rozglądając się w dorobku literackim Boecjusza, każdy podziwiać musi niezwykłą płodność pisarza, tem bardziej zdumiewającą, że przypada na okres upadku literatury i nauki, przytłoczonej upadkiem rządów rzymskich i nawałą barbarzyństwa. Podziwiać także należy, że Boecjusz oddany życiu czynnemu, pełniący wysokie i odpowiedzialne urzędy, zdobył się nietylko na wielką liczbę prac z rozmaitego zakresu wiedzy, ale nadto pracom tym nadał piętno głębokiego ujęcia.

Jego wiedza rozległa, poparta wymową i praktycznem przystosowaniem, wzbudzała niezwykły podziw. Dość wspomnieć

[1] Por. *Schenkl* ks. cyt. passim.
[2] Por. *Migne* P. L. t. 63 col. 541—2.

originalne i bardzo skomplikowane zegary, skonstruowane przez Boecjusza, a będące przedmiotem upragnienia dworu burgundzkiego, tak że Teodoryk zwrócił się z pismem do Boecjusza, by te zegary nadesłał, dodając, że ludy postronne dzięki Boecjuszowi „w zdumienie wprawione nie ośmielą się nazywać siebie nam równymi, skoro się dowiedzą, że u nas ludzie mądrością obdarzeni coś podobnego mogą wymyśleć".[1] Podobnież, chcąc wysłać na dwór francuski zdolnego muzyka, Teodoryk powierza misję wybrania odpowiedniego człowieka Boecjuszowi, który zdobył sobie w tej dziedzinie niemałą sławę,[2] zwłaszcza, że wynalazł instrument zwany „chiterinum".[3]

Największą niewątpliwie zasługą Boecjusza było to, że światu łacińskiemu przyswoił dzieła mistrzów greckich. Przyczyniły się do tego studja odbywane przezeń w Atenach, dzięki czemu, jak pisze doń w imieniu króla Teodoryka Kassjodor, „twierdzenia Greków uczynił nauką rzymską".[4]

Chciał myśl rzymską oprzeć na filozofji greckiej, a ponieważ język grecki był wtedy dla szerszych mas niezrozumiałym, więc postanowił tłumaczyć greckie arcydzieła. Wysławia go też Teodoryk za to, że przełożył na język łaciński prace o muzyce Pytagorasa, o astronomji Ptolemeusza, o arytmetyce Nikomacha, o geometrji Euklidesa, o mechanice Archimedesa i że „Plato-teolog i Arystoteles-logik językiem Rzymian rozprawiają."[5]

---

[1] *Cassiodor.* Var. I, 45.

[2] Tamże II, 40.

[3] In Supplem. Chronic. Migne P. L. t. 63 col. 557.

[4] *Cassiodor.* Var. I, 45.

[5] *Cassiodor.* Var. I, 45: Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus leguntur Itali, Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausoniis, Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant. Mechanicum etiam Archimedem, Latialem Siculis reddidisti.

1. Pisma filozoficzno-logiczne Boecjusza.

Przyznać trzeba, że plan literacki Boecjusza był bardzo szeroki. Zamiarem jego było wszystkie dzieła Arystotelesa, jakie tylko mógł dostać, przetłumaczyć i łacińskim komentarzem objaśnić. Tak samo zamierzał przetłumaczyć i objaśnić wszystkie dialogi Platona. Przedewszystkiem jednak chciał objaśnić systemy filozoficzne obu filozofów i wykazać, że w zasadach nie różnią się między sobą.[1]

Z planu tego wykonał Boecjusz tylko małą część; poza logikę Arystotelesa nie wyszedł. Otóż logiczne dzieła (t. zw. *Organon)* Arystotelesa opracowywał Boecjusz: a) tłumacząc je — b) komentując — c) nawiązując do nich swoje prace samodzielne.

I tak przetłumaczył następujące dzieła Arystotelesa: *Analytica priora; Analytica posteriora; Topica; Elenchi sophistici.*

Dał komentarz do *Kategoryj Arystotelesa (In Categorias Aristotelis)* w ten sposób ułożony, że tłumaczył poszczególne ustępy oryginału i dawał do nich objaśnienia. Oprócz tego dał tłumaczenie i dwa komentarze do pisma Arystotelesa *De interpretatione;* jeden komentarz przeznaczony był dla początkujących, drugi większy dla znających już zasady filozofji.

Poza tem ułożył także dwa komentarze (w 2 i 5 księgach) do Porfirjusza Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας zatytułowane *In Isagogen Porphyrii commenta.* Pisał także *In Cice-*

[1] Περὶ ἑρμ. 2, 3 (2 p. 79,16 Meiser): Ego omne Aristotelis opus, quodcumque in manus venerit, in Romanum stilum vertens eorum omnium commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, ex moralis gravitate peritiae, ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele conscriptum sit, id omne ordinatum transferam atque etiam quodam lumine commentationis inlustrem omnesque Platonis dialogos vertendo vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem.

ronis Topica commentarii. Z dzieła tego zachował się tylko początek.

Jako samodzielne prace logiczne pisał Boecjusz: *De syllogismo categorico — Introductio ad syllogismos categoricos.* Oba pisma oparte na kategorjach Arystotelesa. Oprócz tego pisał: *De syllogismo hypothetico — De divisione — De differentiis topicis.*

Jako wstęp do filozofji opracował Boecjusz t. zw. *Quadrivium* t. j. arytmetykę, muzykę, geometrję i astronomję. Z tego zachowały się prace: *De institutione arithmetica — De institutione musica — De geometria* (we fragmentach). Dziełko *De astrologia* nie dochowało się.

Filozoficzno-logiczne prace Boecjusza przekazały średniowieczu zasady logiki Arystotelesa, a przez to dały podwaliny całej scholastyce. Na tem polega wielkie ich znaczenie.

2. Traktaty teologiczne Boecjusza.

Tradycja rękopiśmienna począwszy od IX w. przekazuje nam pod imieniem Boecjusza cztery albo pięć traktatów treści teologicznej a przeważnie dialektycznej natury.

1. Traktat pierwszy nosi tytuł *De trinitate* i jest adresowany do Symmachusa, teścia Boecjusza, i do niejakiego Jana, który był diakonem. W sześciu rozdziałach i prologu rozprawia autor o jedności istoty trzech Osób Boskich. Autor podkreśla, że przeznacza swoje pismo tylko dla wybranych; na tłumie, który *monstra hominum* nazywa, nie zależy mu zupełnie.

2. Traktat drugi jest zatytułowany: *Ad Johannem diaconum utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur.* Autor roztrząsa kwestję stosunku trzech Osób do istoty Bóstwa.

3. *Ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona.* Na życzenie adresata (Jana

diakona) dowodzi autor, że istoty zawisłe swój byt i swoje dobro nie ze siebie mają ale z absolutnego dobra.

4. Traktat czwarty *De fide catholica* daje krótki wykład nauki wiary na podstawie Pisma św. Tak w formie jak i w ujęciu znać wpływ św. Augustyna.

5. *Liber contra Eutychen et Nestorium ad Johannem diaconum.* Zwalcza tu autor herezję Eutychesa i Nestorjusza. Roztrząsano tę kwestję na zgromadzeniu, gdzie odczytano list pewnego biskupa, który sformułował zasadniczą różnicę między katolikami a wyznawcami nauki Eutychesa. Na zgromadzeniu nie rozwiązano jednak w zupełności tej dogmatycznej kwestji, dlatego autor przedstawia ją na piśmie, które posyła adresatowi z prośbą, by je przeglądnął i poprawił.

Przez długi czas były wątpliwości, czy owe drobne traktaty teologiczne należą do tego samego autora co *Pociechy Filozofji.* Dopiero wydanie Rudolfa Peipera,[1] a przedewszystkiem pisemko *Anecdoton Holderi,* będące prawdopodobnie streszczeniem pisma Kasjodora, więc autora współczesnego Boecjuszowi, i poświadczające wyraźnie, że Boecjusz jest autorem owych traktatów,[2] rozstrzygnęło sprawę, i dziś traktaty teologiczne I, II, III i V uchodzą za dzieła Boecjusza.[3] Przema-

[1] Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra. Recensuit Rudolfus Peiper. Lipsiae 1871. Traktaty teologiczne I—III przypisuje wydawca Boecjuszowi, traktat IV i V określa jako *incerti auctoris.*

[2] *Anecd. Hold.* 4,14: scripsit librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. — Pisemko wydał i w uczone wywody zaopatrzył znakomity filolog i znawca literatury kościelnej H. Usener w r. 1877.

[3] Za autorstwem Boecjusza oświadczyli się już dawniej: *G. Bosisio,* Sull' autenticità delle opere teologiche di A. M. T. S. Boezio, Pavia 1869; później *J. Dräseke,* Ueber die theolog. Schr. des Boethius. Jahrbb. f. prot. Theol. XII (1886) 312 nn.; *Idem,* Boëthiana. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXI (1888) 94 nn.; i inni. Przeciw autorstwu Boecjusza wystąpili przedewszystkiem: *E. Krieg,* Ueber die theolog. Schr. des Boethius. Jahresber. der Görresgesell. für 1884, Köln 1885, i *Fr. Nitzsch,* Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theolog. Schriften, Berlin 1860.

wia za tem i język traktatów, który wykazuje wszystkie specjalne właściwości języka Boecjusza. Prawdopodobnie pisał Boecjusz te traktaty w latach swej młodości.

Jedynie IV traktat *De fide catholica* zdaniem większości uczonych nie należy do Boecjusza. E. K. Rand,[1] opierając się na tradycji rękopiśmiennej, udowadnia, że traktaty I—III, V już za czasów Boecjusza tworzyły całość, a traktat IV tylko jako dodatek z czasem dostał się do tego zbiorku. Prawdopodobnie pisemko to znajdowało się w bibljotece i po jego śmierci razem z jego traktatami zostało wydane. Tenże uczony przypuszcza, że dziełko napisał adresat autentycznych traktatów Boecjusza, Joannes diaconus.

Oprócz tego tak rzeczowe jak i językowe względy, występujące w związku z traktatem *De fide catholica*, są obsolutnie przeciwne autorstwu Boecjusza. — Szczegółowe uwagi o traktatach teologicznych znajdzie Czytelnik we Wstępach do poszczególnych traktatów.

3. „O Pociechach Filozofji."

Najwięcej jednak rozgłosu przysporzyło Boecjuszowi dzieło pisane w więzieniu, a zatytułowane *De consolatione Philosophiae — O pociechach Filozofji.*

Pierwszy do literatury rzymskiej pismo pocieszające, *consolatio*, wprowadził Cycero szukając pocieszenia po śmierci córki swej Tullji. Boecjusz nie sam się pociesza, ale zupełnie słusznie wprowadza osobę obcą, która udziela mu pociechy. Jest to osoba allegoryczna, Filozofja, która z autorem prowadzi dialog. Co więcej, by ten dialog nie był monotonny zanadto, włącza autor do prozy wiersze, które dialektycznym wywodom pewną przerwę dają i dla czytelnika są pożądanem wytchnieniem.[2]

[1] *E. K. Rand,* Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica. Fleckeis. Jahrb. Supplementbd. XXVI (1901) 441 nn.

[2] Proza z wierszami — Satura Menippea — forma bardzo lubiana w średniowieczu.

Księga pierwsza wprowadza nas do więzienia autora. Boecjusz pogrążony w smutku, opuszczony od wszystkich, jedynie gronem Muz otoczony, użala się na swą dolę, a upadły na duchu niejako z upragnieniem oczekuje śmierci-wybawicielki. Lecz oto ze zdumieniem spostrzega on w swej celi niewiastę pełną dostojeństwa, która władnym nakazem usunęła Muzy, podtrzymujące jedynie smutek, oznajmiając, że przyszła go uleczyć z niemocy. Boecjusz zrazu nie poznaje owej matrony, i dopiero gdy ta, usiadłszy na skraju jego łoża, poczęła się użalać nad przyćmieniem jego umysłu, i gdy otarła mu z łez oczy skrajem swej szaty, poznał w niej biedny wygnaniec swoją mistrzynię — Filozofję. Zdumiał się więzień tym niezwykłym odwiedzinom, wyrażając zarazem obawę, że i ona wraz z nim może być oskarżoną. Filozofja jednak, która swych mędrców, począwszy od Sokratesa, nigdy nie opuszczała, nie może i jego zostawić samotnym. Wypytuje go tedy o stan jego choroby. Boecjusz uskarża się na zmienność fortuny, na krzywdy mu wyrządzone wzamian za cnotę, a w przepięknym metrze V-tym zapytuje, dlaczego to Bóg, który wszystkiem rządzi, jedynie ludzi oddał na pastwę fortuny? Filozofja powoli zaczyna go uspakajać, a wypytując o cel i o rządy świata, zaznacza, że ponieważ Boecjusz posiada właściwe zdanie o tem, że rozum boski rozrządza światem, przeto, opierając się na tem założeniu, doprowadzi do uzdrowienia jego umysłu.

W księdze drugiej Filozofja występuje niejako w obronie fortuny, której Boecjusz dobrowolnie się poddał; zaznacza, że fortuna w stosunku do niego więcej niż zwykle okazała swej szczodrobliwości: wszak Boecjusz otrzymał od niej życzliwość ludzką, dostojeństwa, zacnych teściów, małżonkę cnotliwą, synów będących dlań chlubą, poklask powszechny, bogactwa. Zresztą fortuna, gdyby była stałą, przestałaby być sobą. Przytem nie wszystko zostało mu odjęte z tych rzeczy doczesnych, a więc nie jest to nieszczęście zupełne, zwłaszcza kiedy się

zwróci uwagę na duszę nieśmiertelną. A przecież to, co człowiek zazwyczaj do swoich dóbr zalicza, nie jest jego: bo ani bogactwa, ani zaszczyty, ani władza, ani sława nie są jego własnością. Fortuna odchodząc zabrała tylko ze sobą swoje sługi, do czego ma prawo, — ale natomiast nie może zabrać prawdziwych przyjaciół, których dopiero nieszczęście może okazać. Księgę tę kończy pełen szczytnej poezji metr VIII, wskazujący, że jedynie miłość jest rządzącem prawem we wszechświecie.

Księga trzecia okazuje prawdziwą szczęśliwość. Wychodząc z założenia, że „szczęśliwość jest to stan doskonały posiadania w zespole dóbr wszelakich,“[1] filozofja wykazuje, że ani bogactwa, ani dostojeństwa, sława czy rozkosze, nie mają cech istotnego dobra; — prawdziwe zaś dobro zespala w sobie wszystkie cechy. Metr IX-ty to hymn do Boga, to mistyczny wzlot duszy w niebiosa, godny wielkiego myśliciela i poety, gdzie Filozofja, podobnie jak w prozie następnej, dowodzi, że jedynie Bóg jest istotnem i doskonałem dobrem, przeto On tylko może być szczęśliwością i celem człowieka. W ostatnim wierszu Filozofja poucza, że kto pragnie oglądać prawdę słoneczną, musi ku górze swoje oczy kierować.

Treść księgi czwartej wypełnia dyskusja na temat przez Boecjusza postawiony, a dotyczący poniżenia cnoty, a panoszenia się złego, co z rządami Boga trudno pogodzić. Filozofja zapewnia, że jednak prawdziwą potęgą są obdarzeni tylko dobrzy, a źli są jej pozbawieni, gdyż wyzbywają się oni człowieczeństwa, wtedy kiedy dobrzy przez osiągnięcie dobra, a z niem szczęśliwości, stają się bogami. Uderza jeszcze Boecjusza to, że Bóg częstokroć sprzyja złym, a dobrych doświadcza. Filozofja, nakazując oczyma mędrca spoglądać na działanie przyczyn ukrytych (metr V), wyjaśnia pojęcie Opatrzności i wyroków (fatum). Opatrzność jest niezmienną, wyroki zaś są przez nią dokonywane w wieloraki sposób i w na-

[1] Cons. phil. III pr. 2.

stępstwie czasów; — przeto każdy los, jaki ludzi spotyka, zależny będąc od Opatrzności, musi być uznany za dobry, a człowiek mądry nie powinien się nań uskarżać, lecz własną pracą jednać sobie zasługi przez cnotę.

Księga piąta rozważa problem Opatrzności i wolności woli. Filozofja wyjaśnia znaczenie przypadku w myśl nauki Arystotelesa, a następnie wykazuje, że jakkolwiek Opatrzność boża przewiduje rzeczy przyszłe, to jednak przez to nie wprowadza konieczności do ich istnienia i nie unicestwia wolności woli. Trudność całego zagadnienia leży w tem, że przykładamy miarę rozumu ludzkiego do rozumu boskiego. Z ograniczoności władzy wyobrażania przecież nie można przeczyć władzy myślenia w człowieku, — podobnie też z ograniczoności inteligencji człowieka nie można wnioskować w równej mierze o sposobie boskiego poznania. Tak więc „wszechwidzący Bóg z góry patrzy na wszystko, a wieczystość Jego wejrzenia zbiega się z przyszłą właściwością naszych czynów, wyznaczając dobrym nagrody, a złym karanie."[1]

Wielki moralista kończy dzieło wezwaniem: „Strzeżcie się zatem występków, uprawiajcie cnoty, ku słusznym nadziejom podnoście ducha, pokorne prośby do niebios kierujcie! Wielką jest dla was, jeśli tego ukrywać nie chcecie, wdrożona konieczność uczciwości, skoro działacie przed oczyma sędziego wszystko widzącego!"[2]

[1] Cons. phil. V pr. 6

[2] Tamże. — Tradycja rękopiśmienna Konsolacji. Jak pilnie *Consolatio Philosophiae* była czytaną w wiekach średnich, świadczy o tem wielka ilość rękopisów pozostałych po bibljotekach. Jest ich około 400. Najstarsze pochodzą z w. IX. Do najważniejszych należą: Parisinus (Paryż, Bibl. Narodowa) n. 7181 saec. X; Monacensis (Monachjum, Bibl. Narodowa) n. 18765 saec. X; Vaticanus (Rzym, Bibl. Watykańska) n. 3363 saec. X; Bonnensis n. 175 (36) saec. IX—X; Laurentianus (Florencja, Bibl. Medycejska) n. XIV, 15 saec. XI. Zob. *G. Schepps*, Handschriftl. Studien zu Boethius De cons. philos., Progr. Würzburg 1881. *A. Engelbrecht*, Die Consol. philos. des Boethius, Beobachtungen über den Stil des Autors und die Ueberlieferung seines Werkes. S. B. d. Wiener Akad. Philos.-hist. Kl. 144 (1902) Abh. 3. —

Jest rzeczą ciekawą, że filozof-chrześcijanin w ciężkich chwilach swego życia nie zwraca się do Chrystusa, nie prosi o pomoc chrześcijańskich orędowników i patronów, w obliczu śmierci nie rozważa o tem, co go czeka po drugiej stronie życia, ale filozofuje na tematy, które prowadzą prosto do Arystotelesa i Platona. I tak w poglądzie na Boga i świat źródłem dla Boecjusza jest Platon. W formie przeprowadzenia dowodów znać na każdym kroku wpływ Arystotelesa. Także nauka nowoplatoników pozostawiła widoczne ślady w treści *Pociech*.[1] Wziąwszy to pod rozwagę musimy przyznać, że formy chrystjanizmu nie wsiąkły w krew Boecjusza, skoro starożytna filozofja więcej pociechy mu dawała niż nauka Chrystusa. W każdym jednak razie podkreślił Boecjusz wyraźnie swoje stanowisko wobec Boga, świata i ludzi. Uważać więc trzeba *Konsolację* ze względu na jej ducha za wyznanie wiary, jakie złożył w obliczu śmierci, godne filozofa chrześcijańskiego.

* * *

Rozglądając się w treści tej niezwykłej księgi podziwiamy jej głębokość przy swobodzie ujmowania i rozwiązywania trudnych zagadnień. Boecjusz nie porusza zbyt wielu kwestyj, ale je traktuje zasadniczo t. j. w odniesieniu do pierwszych przyczyn. Wychodząc z konkretnych założeń, o podłożu subjektywnym, indywidualnym, wznosi się wyżej do pojęć ogólnych. Od dziejów swego życia przechodzi do Opatrzności, a zdo-

Wydania. *Editio princeps* ukazała się w Norymberdze w r. 1473. Potem idzie cały szereg wydań z komentarzem i bez komentarzy. Pierwsze krytyczne wydanie sporządził Th. Obbarius, Jena 1843. Najlepsze dzisiaj jest wydanie w t. zw. Bibliotheca Teubneriana: Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula Sacra. Rec. Rudolfus Peiper, Lipsiae 1871. Podług tego wydania tłumaczono Boecjusza na język polski. Kompletne wydanie dzieł Boecjusza jest zebrane u Migne'a Patrol. latina t. 63 i 64.

[1] Zob. *E. Ursoleo*, La theodicea di S. Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo, Napoli 1910.

bywszy tak wysoki punkt widzenia, śmiałem już i pogodnem okiem spogląda na doliny ziemskiego życia.

Kto mu był przewodnikiem w tej drodze?

Niewątpliwie Filozofja. Ona zjawiła się przed nim jako personifikacja mądrości życiowej, zaczerpniętej od wielkich myślicieli świata starożytnego, a pogłębionej doświadczeniem i przeżyciami wewnętrznemi samego autora. Najwięcej odbicia znajduje tu myśl Platona, którego nawet niejednokrotnie wyraźnie cytuje w *Pociechach*.[1] Także i neoplatonicy wywarli niemały wpływ na myśl Boecjusza, choćby wspomnieć ideę, że ludzie przez filozoficzne myślenie osiągają najwyższą szczęśliwość i stają się Bogu podobnymi.[2] I Arystoteles był mu tu nieraz za mistrza, do którego się odwoływał.[3] Zresztą trzeba to zaznaczyć, że Boecjusz, jakkolwiek przepojony był różnemi systemami i poglądami filozoficznemi, jednak umiał je przetopić na własny sposób, przystosowany do swego punktu widzenia.

Ujawnia się to przedewszystkiem w poezji. Cierpliwe zestawienia filologów[4] wykazują zależność Boecjusza od wielu mistrzów wiązanego słowa, a przecież jest on zarazem tak bardzo sobą, i pięknem słowem, będącem nieraz refleksem starych poetów, popiera i pogłębia myśl filozoficzną, którą w prozie uzupełnia i uzasadnia. Horacy, zwłaszcza Wergili, Owidjusz, Lukan, Petronjusz, Seneka, Porfirjusz, choć w bogatej tęczy boecjańskiej poezji są odbici, jednak Boecjusz poszczególne ich blaski umiał przetopić na harmonijny zestrój barw, połyskujący żywością utajonego piękna i opromieniony prawdziwem natchnieniem. To też, jeżeli proza autora *Pociech Filozofji*

---

[1] Por. Cons. phil. I pr. 3,4; III pr. 9,12; metr. XI; V pr. 6.

[2] Ideę wykazania wspólnych zasad u Platona i Arystotelesa miał Boecjusz powziąć pod wpływem Neoplatoników; por. *Schenkl* ks. cyt. str. 86—89.

[3] Por. Cons. phil. III pr. 8; V pr. 1,6.

[4] Por. *Henr. Hüttinger*, Studia in Boethii carmina collata, Pars I, II, Progr. Regensburg 1900 i 1902.

odbija już pewien upadek klasycznej łaciny, to zato poezja Boecjusza przypomina złoty wiek mistrzów słowa tej miary jak Horacy, Wergili, czy Owidjusz,[1] a ich twórcy nadaje chlubną nazwę „ostatniego Rzymianina."[2]

III. Wpływ Boecjusza na potomnych.

Boecjusz należy do tych szczęśliwych autorów, których dzieła znalazły nietylko szczery oddźwięk u współczesnych, ale znacznie przeżyły swoich twórców. O Boecjuszu można nawet więcej powiedzieć, — że nietylko siebie przeżył, ale odgłosem dzieł wypełnił całe późniejsze stulecia. Jeżeli „Aristoteles logicus", którego światu zachodniemu dał Boecjusz, miał tak wielkie znaczenie dla kultury filozoficznej, to już bez porównania głębiej zapadł do serc i wywarł wpływ na umysłowości średniowiecza i czasów późniejszych Boecjusz, jako autor *Pociech Filozofji*. Dzieło to było ulubioną księgą średnich wieków, czytywaną, komentowaną, tłumaczoną, naśladowaną. Ze względu na wpływ, jaki wywarł na potomnych, należy Boecjusz do najważniejszych postaci w literaturze świata.

[1] Pieśni tych jest 39. Pisane są w metrach najrozmaitszych: w trochejach, jambach, daktylach, anapestach i t. d. Znać na nich wpływ nietylko klasycznych poetów ale i chrześcijańskich, jak Optatianusa, Prudentiusa, Avitusa a przedewszystkiem Dracontiusa. Zob. *H. Hüttinger*, Studia in Boethii carmina collata I, II, Regensburg 1900 i 1902. — Co do wartości wierszy to rozmaite są zdania. Tak n. p. *H. Usener* (Anecd. Holderi str. 42) powiada, że w wierszach Boecjusza widać „eine äusserst geringe Begabung zu Poesie und grosse Ungeschicklichkeit in dichterischer Gestaltung des Gedankens..." *O. Bardenhewer* zaś (Patrologie 1^3 str. 543) te same wiersze nazywa „zum Teil geradezu bewundernswerte Schöpfungen..." W każdym razie wiersze takie, jakie są, dają świadectwo autorowi głębokiego oczytania w poezji rzymskiej i gruntownego zaznajomienia się z zasadami wersyfikacji łacińskiej.

[2] *J. G. Suttner*, Boethius der letzte Römer, sein Leben, sein christl. Bekenntnis, sein Nachruhm, Progr. Eichstätt 1852. *W. A. Edwards*, The last of the Romans. Class. Journal 7 (1912) str. 252 nn.

1. Boecjusz „święty".

Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że przyczyną śmierci Boecjusza były względy politycznej natury. Poniósł śmierć na rozkaz arjańskiego króla Teodoryka. Dlatego później, kiedy katolicki kościół wziął górę nad arjanizmem, zaczęto czcić Boecjusza jako męczennika. Tak czytamy w Martyrologium Adonis Vienn. (Migne, Patr. lat. t. 123 str. 107): Quo tempore Symmachum atque Boetium consulares viros pro catholica fide idem Theodoricus occidit. A jeden z jego życiorysów tak opowiada: ...Boetius honorifice tumulatus est Papie in cripta ecclesie et vocatur sanctus Severinus a provincialibus.[1] Nic dziwnego więc, że Dante nazywa Boecjusza *l'anima santa*.[2]

2. Średniowieczni komentatorowie „Pociech".

Przez całe średniowiecze były pisma Boecjusza źródłem filozoficznych studjów i rozważań. Czytano je, tłumaczono i objaśniano po szkołach od czasów cesarza Karola W. aż do XIV w.

Jeżeli chodzi o komentatorów, to znajdujemy ich na przestrzeni wielu wieków. Forma komentarza była zresztą w średniowieczu bardzo popularną, zwłaszcza w odniesieniu do ulubionych i cenionych autorów, a do takich należał Boecjusz.

Do najdawniejszych komentatorów *Pociech Filozofji* należy biskup Asserius, nauczyciel króla angielskiego Alfreda, który według świadectwa Wilhelma z Malmesburg około 884 r. miał wyjaśniać to dzieło. Następnie objaśniał *Pociechy* Adalbold († 1027). Jednym z najsławniejszych komentatorów był Wilhelm de Conchis († 1150). Komentarz jego skrócił i przez

[1] Zob. życiorysy Boecjusza, które omawia R. Peiper w przedmowie do swego wydania str. XXXI nn. *Migne* P. L. 64 col. 1509 n.

[2] Raj X, 125.

to dłuższą redakcję usunął z użycia z końcem XIII w. Nicolaus Treveth († 1328). W XIII w. pisał objaśnienia Jordanus Nemorarius (około 1235 r.), Robert Capito z Lincoln († 1253), Ptolemaeus de Asinariis i dominikanin Andreas Novocastrensis. W XIV w. powstały objaśnienia Wilhelma Whetley (początek XIV w.), Tomasza Walleys (około r. 1332), oraz słowniki Johannesa de Fayt, opata ze St. Bavo (około r. 1350) i Johannesa de Saxonia. W XV w. pisali komentarze Petrus d'Ailly († 1425), Dionysius de Leunis († 1471), Johannes Cremer, Guillaume de Cortume i t. d.[1] Na początku XVI w. napisał uczony komentarz Joannes Murmellius.[2] Komentarz przypisywany św. Tomaszowi z Akwinu († 1274), który przedrukowano w starych wydaniach dzieł św. Tomasza, nie jest jego dziełem.

Pieśni z *Pociech* Boecjusza także skrzętnie objaśniano, szczególnie przepiękny hymn III, 9. I tak objaśnia pieśń tę na początku X w. Bovo II z Korvei.[3] Później w początkach XI w. napisał komentarz do tej samej pieśni Adalbold z Utrechtu. W tym samym mniejwięcej czasie objaśniał metry pieśni Boecjusza Hugo ze St. Victor.

Pieśni Boecjusza nie tylko czytano i objaśniano, ale i śpiewano, czego dowodem fakt, że niektóre z nich (jak I, 1; II, 5; III, 8) przekazane zostały z nutami.

3. Średniowieczni komentatorowie traktatów teologicznych Boecjusza.

Treść teologicznych traktatów Boecjusza była uważana w średnich wiekach za dogmatyczny kanon, dlatego niejednokrotnie były one objaśniane, szczególnie traktat I: *De Trinitate.*

[1] O mniej ważnych i późniejszych komentatorach zob. przedmowę w wydaniu Peipera str. XXXXV.

[2] *Migne,* Patr. lat. t. 63 kol. 885 nn.

[3] *Migne,* Patr. lat. t. 64 kol. 1239 nn.

Najstarszy komentarz obejmujący traktaty I, II, III i V napisał Johannes Scottus (nie przed r. 867).[1] Na tym komentarzu oparł swoje uwagi Heirics, uczeń Remigiusa z Auxerre, który napisał komentarz objaśniający wszystkie pięć traktatów teologicznych.[2] W XII w. znany był komentarz Gilbertusa Porretanusa († 1154). Objaśnienia Gilberta zbijał w swym komentarzu jego rówieśnik Clarembaldus z Arras. Inne komentarze z XII w. są w cod. Monac. 11314 saec. XI—XII i Monac. 2580 saec. XII. W tym czasie objaśniał traktaty także Godefrid z Auxerre (Godofredus Antissiodorensis † 1180); niektórzy sądzą, że pisał ten komentarz Eadmundus Albanus. Stare katalogi wspominają o komentarzu św. Tomasza z Akwinu, który przedrukowano we wydaniach Tomasza z XVI w., np. w wydaniu weneckiem z r. 1592 t. XVII n. 70: Quaestiones super librum Boetii De trinitate.

W XIV w. tłumaczono traktat *De Trinitate* na język niemiecki. Na język grecki tłumaczył ten traktat Manuel Kalekas (w. XIV).

4. Tłumaczenia „Pociech".

Jak lubowano się w Pociechach Filozofji, świadczą liczne tłumaczenia tego dzieła na wszystkie prawie europejskie języki począwszy już od IX w. Na schyłku bowiem tego wieku tłumaczył traktat Boecjusza na język anglosaski król angielski Alfred Wielki († 901).[3] Później na język angielski tłumaczyli: Galfredus Chaucer (przed r. 1382), John Lydgate († 1440), G. Colvile (w r. 1556). Także królowa Elżbieta († 1603) tłumaczyła *Pociechy* na język angielski. Dobre tłumaczenie angielskie nowożytne dał H. R. James (London 1906).

[1] *Max Manitius*, Gesch. der latein. Literatur des Mittelalters, I Teil, München 1911, str. 337 n.

[2] *E. K. Rand*, Johannes Scottus. Quellen u. Unters. zur latein. Philol. des Mittelalters, I Bd., 2 H., München 1906, str. 10, 18, 88, 90.

[3] Tłumaczenie to wydał W. J. Sedgefield, London 1899.

Na prowensalskie tłumaczył *Pociechy* nieznany bliżej poeta z X w.

Na język francuski tłumaczył Jean de Meung (koniec XIII w.); Jean de Sy (tłumaczenie wierszem na początku XIV w.); Renaud de Louhans (około r. 1336); Charles d'Orléans (tłumaczenie w 5000 wierszy przed r. 1422); Regnier de St. Trudon (w. XV). Obecnie najwięcej poczytne jest tłumaczenie O. Cottreau (Paris 1889).

Na język niemiecki tłumaczył z końcem X w. lub na początku XI w. mnich Notker Labeo ze St. Gallen († 1022).[1] Później, szczególnie w w. XV, tłumaczono często *Pociechy* na język niemiecki, n. p. Piotr de Kastl (w r. 1401); Conrad Humerii i i. Posiadamy nawet tłumaczenie wierszem dokonane około połowy w. XV. Z nowszych tłumaczeń ze względu na dobry komentarz ważne jest tłumaczenie F. K. Freytag'a (Riga 1794). Popularny jest przekład R. Scheven'a (Leipzig, Reclam, 1893).

Także na język włoski tłumaczono *Konsolację* niejednokrotnie. Najwcześniej tłumaczył Brunettus Latinus († 1294); później Albertus della Piagentina (w r. 1332). Na polecenie Kosmy I. Medyceusza tłumaczyli w XVI w. Benedykt Varchi, Cosmus Bartolus i Ludwik Domenichinus.

Na język hiszpański tłumaczył pod koniec XV w. Antonio Ginebreda.

Nawet na język grecki przetłumaczył *Pociechy* mnich Maximus Planudes około połowy XIV w.[2]

Także na hebrajski język tłumaczył *Konsolację* rabin Samuel Benbenaste.

Wystarczy na końcu stwierdzić, że żadne dzieło z klasycznej literatury nie było tyle razy w średniowieczu tłumaczone, co *Consolatio*. I to jest także dowodem jego znaczenia w ciągu wieków.

[1] Tłumaczenie wydał P. Piper, Freiburg—Tübingen 1882—1883.
[2] Tłumaczenie to wydał E. A. Bétant, Genewa 1871.

5. Tłumaczenia polskie.

Pierwszy na język polski przełożył *Pociechy Filozofji* znany tłumacz *Farsalji* Lukana i *Tragedyj* Seneki[1] ks. Jan Alan Bardziński w r. 1694.[2] Tłumaczenie swoje dedykował ks. Bardziński Pani Teresie z Bielińskich Działyńskiej jako księgę, „gdzie author naucza, iż człowiek każdy na początek rzeczy Boga zapatruiąc się do niego wszystkie, jako do ostatniego Celu, ordinować powinięn akcyie.“[3]

---

[1] Smutne Starożytności Teatrum, to iest Tragediae Seneki Rzymskiego na polski ięzyk, dla pospolitego przetłumaczone pożytku, przez ... w Thoruniu 1696.

[2] Tytuł książki: Skuteczny na wszelkie przygody nieszczęśliwe sposob, wszystkim w utrapięniu zostającym podany, to jest, Pociecha Filozofiey, niegdy od An. Man. Torq. Seweryna Boëcyusza napisana, teraz przez W. X. Jana Alana Bardzinskiego, S. Theologiey Lektora, Przeora Łęczyckiego Zakonu Kaznodzieyskiego, przetłumaczona. W Thoruniu, nakładęm Jana Christiana Laurera, 1694. 8⁰, 181 kart. Sygnatura egzemplarza w bibljotece Poznańskiego Tow. Przyj. Nauk: 4271; w Ossolineum: I, 202.

[3] We Wstępie do czytelnika wyłuszcza tłumacz powody, dlaczego zajął się tem tłumaczeniem: „... teraz wspaniałość materyey Wielkiego Senatora, Chrześciańskiego Filozofa, y oraz Męczęnnika mię pociągnęła, abym Testament iego w Pocieszęniu Filozofiey Polskięmu wynurzył światu, w ktorym on z omylney obierania szczęśliwości zwodząc każdego ścieszki, prawym do szczerey y istotney prowadzi gościncem. Znaydziesz tu sposob na zwycięzęnie następuiących na cię przypadkow, uznasz prawdziwą nieomylney szczęsliwości drogę, nauczysz się głębokich Theologicznych y Filozoficznych diskursow, gdzie o Prowidencyey Boskiey, o przeznaczęniu ludzi do chwały wiekuistey, o pogodzęniu dekretow Boskich z wolą ludzką, o wyrokach, o trafunkowych przypadkach, o karaniu złych y nagrodzie dobrych, poważne y trudne rozwięzuie questye. Zrozumiesz zarliwe o święte obyczaie serce, żywe przeciwko teraźnieyszym Swiata tego Atheizmęm trącącym Politykom przestrogi, gdzie nauka, iako tęn Swiat od P. Boga Stworzony, nie z trafunkowego przypadku złożony, w Boskiey zostaie władzy, nią się rządzi, nią stoi, nią do sądnego dnia trwać będzie: iako każda rzecz stworzona, od P. Boga, zrzodła wszelkiey dobroci, swoy wziąwszy początek, w Panu Bogu, ktory iest doskonałym wszelakiey szczęśliwości Kresęm, nieprzebraną dobroci skarbnicą, ostatni zakładać powinna termin...“

Bardziński tekst łaciński rozumiał dobrze, snuł myśl za myślą trzymając się oryginału wiernie.[1] W tłumaczeniu wierszy nie dodawał nic, tak że w przekładzie ilość wierszy oryginału została zachowana.

Tłumaczenie Bardzińskiego na swoje czasy było bardzo dobre. Dziś wymaganiom języka i metody tłumaczenia niejednokrotnie nie odpowiada, ale jako zabytek literacki z końca XVII w. ma niezaprzeczone znaczenie.

* * *

Inaczej zupełnie zabrał się do dzieła drugi tłumacz Boecjusza na język polski, Karol Wielopolski, wydając w r. 1738 *Konsolację Filozofji*.[2] Nie z oryginału bowiem dokonał przekładu, ale z tłumaczenia francuskiego. Dopiero w czasie pracy dowiedział się Wielopolski o istnieniu tłumaczenia Bardzińskiego, ale mimo to przekład swój skończył[3] i wydał go razem z przekładem francuskim.[4]

[1] Zob., co sam mówi w przedmowie do „łaskawego czytelnika" „... A ieślić co w tłumaczęniu mniey do smaku przypadnie, przebacz tłumaczowi, ktory się musiał do styla y myśli samego stosować Princypała (tłumaczem bowiem chce być wiernym, nie cudzą zaszczycać się pracą) y wiedź o tym, że insza iest Xięgę tłumaczyć, insza ią z swego pisać konceptu: bo tu do sensu Authora miarkować swoię potrzeba wolą, tam zaś wolno piorem iako się podoba pociągnąc..."

[2] Tytuł książki: Konsolacya Philozophyi Boecyusza. W Warszawie. W Drukarni J. Krol. Mości, y Rzeczypospolitey, Collegium Scholarum Piarum, 1738. 8⁰, kart 21, str. 507. — W tem pierwszem wydaniu tłumacz nie podany. W drugiem wydaniu z r. 1750 także niema nazwiska tłumacza. Dopiero na wydaniu z r. 1751, które jest tylko przedrukiem poprzednich, jako tłumacz podany jest Karol Wielopolski, hrabia na Żywcu i Piaskowej Skale, Starosta Krakowski.

[3] O tem, że tłumaczył z języka francuskiego, sam powiada w przedmowie: „Przełożona iuż była dawniey na Polski Ięzyk z Łacińskiego (Konsolacja) od nieiakiego ... Bardzińskiego ... o czymem się dopiero podczas mego leyże z Francuskiego Ięzyka, na moy Oyczysty tłumaczenia dowiedział. On swoie niegdyś, Ia teraz moie Twemu rozsądkowi podaię. Zostawuiąc ci na wolą rowne lub rozmaite o obodwoch czynić zdanie..."

[4] Pagina fracta: po lewej stronie przekład francuski, po prawej przekład polski. Nawet wstęp francuski mówiący o Boecjuszu tak wydany i przetłumaczony. Dotyczy to prozy. Natomiast wiersze są umieszczone na osobnych stronicach.

Podobnie jak niegdyś Bardziński tłumaczył i Wielopolski *Konsolację Filozoficzną* Boecjusza, „gdyż z niey gruntowną y doskonałą, y niezbitymi dowodami wyprobowaną wyczytasz pociechę, y odbierzesz twym troskom ulgę, byleś ią potrzebnie nieprzywiązanym do Ziemskich rzeczy czytał umysłem...“[1]

Tłumaczenie francuskie[2], z którego przekładał Boecjusza na polskie Wielopolski, jest bardzo swobodnym przekładem, szczególnie w wierszach.[3] Dlatego i Wielopolski, nie uznając tekstu łacińskiego a trzymając się wiernie przekładu francuskiego,[4] oddala się czasami zbytnio od oryginału i jest wielomowny tak jak jego tekst francuski.

Dla skontrolowania podanych uwag i celem charakterystyki dawniejszych tłumaczeń polskich podaję początek pierwszej pieśni i prozy z księgi pierwszej w tłumaczeniu Bardzińskiego i Wielopolskiego. Czytelnik porówna je z tłumaczeniem mojem.

---

[1] Przedmowa tłumacza do „Czytelnika przyjaznego“ str. Av.

[2] Wielopolski nie powiada, co to za tłumaczenie, aczkolwiek całe przedrukowuje.

[3] Tłumacz francuski wyraźnie się do tego przyznaje, powiadając we Wstępie str. C 3 druga połowa: „Chociażem usiłował wyłożyć sens wszędzie Autora ktoregom przetłumaczył, musiałem go przecież wielekroć rozciągnąć y obiaśnić, bo krotkość ktora może mieć przyiemność y częstokroć wiele wyraża w ięzyku Łacińskim, staię się zawiłą y nie może się znieść w ięzyku Francuskim; osobliwie w takim tłumaczeniu ktore powinno uczynić wyrozumiansze to co się tłumaczy bardziey niźli w samym sobie iest...“

[4] Wielopolski mówiąc o trudnościach, jakie miał tłumacz francuski w przekładaniu łaciny na pokrewny język francuski, podkreśla, że daleko większe trudności miał tłumacz na język polski. „Uważże proszę iak daleko mnie trudnieysze bydź musiało na nasz Polski tłumaczenie, który iest tym obiema (t. j. językowi łacińskiemu i francuskiemu) wcale obcy y od odmiennego onym swoie początki mający. Przydało ciężkości staranie ktoregom w Wierszach przyłożył, ażeby się nie tylko w liczbie syllab, y przestępnością kadencyi z Francuzkiemi zgadzały, ale też żeby istną Polszczyzną, bez żadnego iak mówią Makaronizmu sens onychże wyrażały...“ „Przemowa“ do czytelnika str. A 2.

I carm. 1 v. 1—12. Bardziński.

Ja, ktorym przed tym pisał wiersz pilnuiąc Xięgi,
Muszę się na płacz zbierać y frasunek tęgi.
Ot co mam pisać szepcą strapione Kameny,
A wiersz smutny poddaią pod płaczliwe treny.
Tych ci tylko samych strach żaden niemogł pozyć,
Ze w iednę zemną drogę musiały się włozyć.
Co przed tym sławą było szczęśliwey młodości,
To iest teraż pociechą strapioney starości.
Gdyż przyszła nagle starość nędzą przyspieszona,
Latom zaś przyść kazała boleść uprzykrzona.
Nie wcześnie włos na głowie siwy mi się ściele,
A skora pomarszczona drzy w niemocnym ciele.

I carm. 1 v. 1—12. Wielopolski.

Ja com niegdy wiersz pisał, pełny uciechami,
W mego szczęścia chlubie,
Ten tylko teraz składam, co oblany łzami,
Będąc prawie w zgubie.

Muza która mi to co mam pisać, obiera,
Na moy los opaczny,
Daie poznać przez swoy stroy, który sama zdziera,
Zbyte nie zal swoy znaczny.

Łzy te ktore postrzegam spadać po iey twarzy,
Są bez pożyczenia,
Zna istny Obraz (komu widzieć się ie zdarzy)
Mego utrapienia.

Boiaźń przecię odemnie Iey nie odwrociła,
Ni z śladu mey drogi,
Y stan w ktory mię złość mych wyroków wprawiła,
Nie zda się Iey srogi.

Uciski mey starości cieszyć przymuszony
Pamięci obrotem
Wspominam blask szczęśliwey młodości zgaśniony,
Ktory nie z powrotem.

To ciało ktore mi się zda tylko na karę
Wcześnie się zstarzało,
Zalmi przysługę czyni, ale złą nad miarę
Co od lat bydź miało.

Latać mię ochraniały, ale długi smutek
Nad nie okrutnieyszy.
Zmarszczki na czole zrobił, słabość iego skutek,
Włos siwy iasnieyszy.

I pr. 1 in. Bardziński.

To gdym sobie tak cicho rozważał, y płaczliwe narzekanie wyrazić na piśmie zamyślał, zdało mi się iż mi stanęła w głowach Matrona czci godney, twarzy, oczu świetnych, y nad zwyczay ludzki bystrzeyszych. Urody żywey y nieprzebraney czerstwości, lub tak była w lata zaszła, że żadnym sposobem być się naszego niezdała wieku; wzrostu była do rozeznania trudnego. Bo raz do pospolitey ludzkiey zmnieyszała się statury, drugi raz zdała się głową samego dotykać nieba, gdy zaś głowę podniosła wyżey, y same przenikała niebiosa, patrzących wsię uchybiaiąc wzroku. Suknie miała z cienkich barzo nici, subtelną robotą znieschodzoney materyey zrobione, ktore iako mi sama potym powiedziała własnymi sobie utkała rekami. Ktorych ozdobę (iako na starych bywa obrazach) iakaś zaniedbałey starości kurzawa przypruszyła. Na tych ostatnim kraiu Π na wierzchu zaś Θ litery greckie były wyaftowane. A miedzy obiema literami widzieć było stopnie iakieś na kształt drabinki, po ktorych od nayniższey, aż do naywyższey litery wstępowanie było. Tę iednak szatę niektorzy na niey popędliwi ludzie poszarpali, y płatki ktore kto mogł, miedzy się rozerwali. Prawą

I pr. 1 in. Wielopolski.

Zaczymem te rzeczy rozważał, y te narzekania na papierze kreślił; stanęła przedemną pewna poważney twarzy Matrona. Oczy jej były zbytnie się lśniące, y miały w sobie więcey przenikania nad inne powszechnego ludu. Była płci żywej ktora mocną komplexyą znaczyła, chociasz się tak podeszła wydawała, że dobrze uznać było, iż nie była wieku naszego. Wielkości jey wzrostu trudno było rozeznać, ponieważ raz nie była większą nad zwyczaynych ludzi, drugi raz Nieba głową tykać się zdała, y owszem gdy ią ieszcze wyżey podnieść chciała, kryła ią w nim całą, tak ze przed oczyma Ludzkiemi nikneła. Szata iey była z tkania zbyt wolnego, ktorego robota była tak delikatna y subtelna, Materya zaś tak mocna y gęsta, że się zdawało nie można ią rozedrzeć, y iakom sie potym od niey Samey dowiedział, Onaż ią była własnymi rękami utkała. Znać było na tey robocie szkodę od lat uczynioną, y powleczona niby była okopcielizną ciemną na kształt tey ktorą czas na Obrazach y Statuach sprawuie. Jednakże można było ieszcze wyczytać na kraiach od dołu Pi, od gory zaś Theta, haftem dobrze wyrażone; y widac było między tymi dwiema

ręką Xięgi, a lewą Krolewskie trzymała berło. Ta iak przy łożku moim Poetyckie obaczyła Muzy płaczowi moiemu dodaiące słow wzruszona gniewem skry z oczu wypuszczaiąc rzekła. A kto do tego Pacyenta tym scenicznym przystąpić dopuścił Metressom? ktore boleści iego y żadnym nieulżywaią lekarstwem y słodką nad to w nim ie ożywiaią trucizną: Te albowiem są, ktore niepożytecznym affektow czerniem obfite rozumu zatłumiaią kłosy, y umysł ludzki miasto uzdrowienia, w cieszką wprawiaią chorobę...

literami niektore stopnie, po ktorych można było od iedney do drugiey wstępować. Zdawała się z tym wszystkim w wielu mieyscach podarta ta szata: a że wiele Osob zazdrością się tak bogatego łupu uwodziło, każdy z niey to co mogł oderwał. Na koniec Matrona ta Ksiegi w prawey ręce nosiła, berło zaś w lewey trzymała, daiąc znać że Nauk była Krolową. Skoro tylko przy moim łożku zoczyła Muzy dyktuiące mi słowa ktorem z wzdychaniem wymawiał; pokazała się trochę wzruszoną, y spoglądaiąc na nie okiem surowym: Kto pozwolił rzekła, tym krotofilniczkom przystępu do tego zchorzałego: nie dla uśmierzenia Iego bolow przez potrzebne lekarstwa, ale raczey dla przewleczenia onychże, przez napoy ktorego słodycz iest śmiertelna? Te to są, ktorych Passye nieporządne, nasienie Rozeznania tłumią. Mogąć w prawdzie umysły Ludzkie do ich chorob przyuczyć, ale nie z onych ie wybawić...

6. Naśladownictwa „Pociech".

Dowodem, jak bardzo był Boecjusz przez wieki ceniony i jak wielki wpływ wywarł na potomnych,[1] są liczne naśladownictwa jego myśli, stylu i sposobu pisania.[2] Do takich naśladowców Boecjusza należy Liudprandus, biskup z Kremony († 972), który naśladując formę dzieła Boecjusza cytuje nieraz jego słowa i wiersze. Podobnie Hildebertus Cenomanensis (w. XI), Bernardus Silvester, Eccardus (około

[1] Ślady wpływu Boecjusza przez wieki średnie zebrał skrzętnie R. Peiper we Wstępie do wydania Boecjusza str. XXXXI nn.

[2] *V. di Giovanni,* Boezio filosofo ed i suoi imitatori, Palermo 1880.

r. 1130), Petrus de Vineis, Alanus de Insulis († 1202), Heinricus Septimellensis (w. XIII, pisał „elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione").

Boecjusza wzięli za wzór, ale pociechy w Teologji szukali pisząc *De consolatione (consolationibus) Theologiae (ecclesiae)*: dominikanin Jan z Tambach († 1372), biskup w Worms Mateusz z Krakowa († 1410), paryski kanclerz Jan Gerson († 1429), Theodoricus Urie (początek w. XV), Alphonsus de la Torre (około r. 1440).

Laurentius Rabe (Corvinus), przyjaciel Celtesa na gruncie krakowskim, wykładał w Krakowskiej Akademji około r. 1490 Boecjusza. A pisząc dla studentów geografję opisową *Cosmographia* przeplatał ją wierszami na wzór Boecjusza.[1]

Zresztą był Boecjusz, jako tłumacz Arystotelesa, w średnich wiekach głównym przewodnikiem po wielkich obszarach arystotelesowskiej filozofji.

Był więc Boecjusz przez długie wieki wzorem mądrości i stylu. Kiedy zjawili się tacy, co Boecjusza krytykowali, to wnet znajdywał obrońców gorliwych. I tak kiedy Laurentius Valla wytykał mu usterki językowe, to znany filolog Scaliger († 1609) powiedział krótko: Valla Boetium docet latine loqui, at Vallam Boetius bene sapere = Valla uczy Boecjusza po łacinie, ale Vallę Boecjusz rozumu.[2]

Nawet dzisiaj jeszcze wpływ Boecjusza jest żywy, aczkolwiek często nie zdajemy sobie z tego sprawy. Operujemy terminami *subiectum*, *praedicatum*, a nie pamiętamy, że wyrazy te jako terminy gramatyczno-filozoficzne wprowadził do literatury pierwszy Boecjusz. Powtarzamy nieraz maksymę: *Si tacuisses, philosophus mansisses* — nie wiedząc, że cytujemy Boecjusza Consol. Philos. II pr. 7.

* * *

[1] *Kazimierz Morawski*, Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. II, Kraków 1900, str. 170.

[2] Poetica VI, 5.

Odbicie tej wielkiej czci, jaką cieszył się Boecjusz, i zarazem jego wpływów na umysłowość średniowiecza, jako moralisty, znajdujemy u Dantego w „Boskiej Komedji". Idea miłości, jako zasady wszechrzeczy, i pierwiastka, który wprowadza w ruch wszechświat, tak dobitnie wyrażona przez Boecjusza w jego „Pociesze", zamyka epopeję dantejską. Nie szczędzi więc pochwał Dante Boecjuszowi, którego w ósmym kręgu niebios pomieszcza:

„Jeśli po blaskach innych luminarzy
Myśl twoja tropem mych pochwał śladuje,
Zapragniesz poznać, co się w ósmem żarzy.

W nim oglądaniem Boga się raduje
Duch mędrca, który sercu, co go słyszy,
Marności świata tego ukazuje.

Ciało, skąd został wygnany, tam w niszy
Leży Cieldauru; z wygnania, z mozołu
Tutaj się dostał do miru i ciszy."[1]

Także u Szekspira znajdujemy wiele myśli z Boecjusza.[2]

By wreszcie potrącić o literaturę polską, podkreślić należy wpływ Boecjańskiej myśli na twórczość Kochanowskiego. Widać to szczególnie w Trenach.[3]

Widzimy więc, że Boecjusz wniósł do skarbca literatury i nauki kapitał, który bogato procentował i przymnażał nowych walorów. Ale przedewszystkiem Boecjusz był wielkim karmicielem dusz, a jego dialogi z Filozofją niosły pociechę do serc znękanych i zwątpiałych na przestrzeni długich wieków. Rzeczy-

[1] *Dante,* Boska Komedja, Raj X, 125 nn. Tłum. *L. Porębowicz,* Warszawa 1922. Zob. *G. A. L. Baur,* Boetius und Dante, Leipzig 1873. *R. Murari,* Dante e Boezio, Bologna 1905.

[2] *Peiper* Wstęp str. LVI.

[3] *K. I. Richter,* Boecjusz i Kochanowski. Przew. nauk. i liter. 1912.

wiście, aż do XVIII w. była *Consolatio* prawdziwą księgą pocieszenia, i tysiące w chwilach udręczenia szukały w niej pociechy dla duszy i pokrzepienia dla serca.

Dziś poniekąd w zapomnienie poszły Boecjusza *Pociechy Filozofji.* Znękanych na duchu już dziś sama Filozofja nie pocieszy. W serce trzeba patrzeć i tam szukać lekarstwa na chorobę duszy i na jej pociechę. Ale mimo to warto *Pociechy* wziąć za temat rozmyślań; może nie utulą naszych zwątpień, nie ukoją boleści serdecznych, ale podniosą na duchu o tyle, że trzymać się na fali nieszczęść każą z godnością i pouczą, jak zmiennem jest szczęście człowieka. Bo Fortuna

> Tak igra, jakby siły swoje mierząc:
> Wywyższa z nagła tych, co w otchłań padną,
> Szczęście nieszczęściem przeplata w godzinie,
> Pokazać żądna, jak bardzo jest władną...[1]

Dlatego pragniemy, by Boecjusza księga i dzisiaj trafiła do ludzi, którzy szukają mądrości, ukojenia i pokrzepienia w ciężkich zmaganiach się ducha w walce z nieprzyjaciółmi Królestwa Bożego na ziemi, gdzie ma otrzymać powszechne panowanie Sprawiedliwość, Prawda i Miłość!

Tłumacz.

Na tem miejscu pragnę wyrazić podziękowanie J. E. Ks. Biskupowi Dr. Michałowi Godlewskiemu za udzielenie mi cennych rad przy tłumaczeniu „Pociech", — jak również J. W. P. Profesorowi Dr. Janowi Sajdakowi za pomoc w uzyskaniu literatury i opracowaniu „Wstępu".

Ks. T. J.

[1] Cons. Phil. II m. 1.

BOECJUSZ

O POCIECHACH FILOZOFJI

KSIĄG PIĘCIORO

KSIĘGA PIERWSZA

I

Pieśni, com niegdyś składał tak radosne,
Teraz nastrajam na tony żałosne,
Bo usta, skargą dziś serdeczną drżące,
Wypełniły mi Muzy[1] ze mną współczujące,
Które jedyne poszły bez bojaźni,
Bym się w mej drodze uczuł z niemi raźniej.
Były mi chwałą w młodości szczęśliwej,
A teraz starcu los łagodzą mściwy.
Oto już starość przyszła niespodzianie
I, poprzedzona przez boleść, zostanie...
I szron przedwczesny mą głowę okrywa,
A członki — skóra więdnąca, choć żywa.
Błogosławiona śmierć, gdy szczęsnych mija,
Lub, gdy nieszczęsnych całunem spowija!
Lecz jakże często żadnych próśb nie słucha,
Miast oczy łzawe zawrzeć, idzie głucha...
Gdy mi złośliwa fortuna sprzyjała,
Ja nie sądziłem, iż zgaśnie jej chwała;
Teraz, oblicze okazując zmienne,
Dnie me przedłuża goryczą brzemienne.
Czemu szczęśliwym zwaliście mię, druhy?
Kto upadł, ten miał fundament snać kruchy!

1 Kiedy to w cichości sam na sam rozważałem i płaczliwe narzekania piórem kreśliłem, dostrzegłem niewiastę,

[1] W tekście jest nazwa *Camenae,* dawniej *Carmenae* (carmen = pieśń canere = śpiewać) czyli M u z y opiekujące się pieśnią i poetami.

o wielce dostojnem obliczu, która stanęła nademną. Oczy miała gorejące i ponad zwykłą u ludzi możliwość przenikliwe, — o postawie żywej i niewyczerpanej sile, chociaż wydawała się tak podeszłą w latach, że nie można było przypuścić, aby w naszym była wieku. Wzrost jej trudno było określić, gdyż wydawała się jużto zwykłej miary ludzkiej, już też szczytem głowy dotykała niebios, a kiedy ją wyżej podniosła, przenikała do nieba, tak iż patrzącym na nią ginęła z oczu.

Szaty jej w sposób kunsztowny były sporządzone z nitek cienkich i materji bardzo trwałej, które, jak mi to sama później wyjawiła, własnemi utkała rękoma. Ich wygląd zewnętrzny pokrył podobnie, jak to się dzieje zazwyczaj z przyćmionemi patyną czasu obrazami, jakiś pomrok mglisty zaniedbanej starości. Na ich skraju najniższym rzucała się w oczy przetkana litera Π, na najwyższym Θ,[1] a między temi literami łatwo było dostrzec nakształt schodów pewne stopnie, po których można było przejść od najniższej do najwyższej zgłoski. Ta jednak szata rękoma jakichś napastników została porwana, a strzępy z niej rozkradziono. Wreszcie miała ona w prawej ręce księgi, a w lewej berło.

Skoro zobaczyła poetyckie Muzy, otaczające moje łoże i skargom moim poddające słowa, nieco wzburzona, surowym spoglądając wzrokiem, rzecze: „Któż to zezwolił przyjść do chorego tym nierządnym aktorkom? Przecież one cierpieniom jego żadnej nie przyniosą ulgi, lecz, co gorzej, nakarmią go słodką trucizną. Wszak to one bezpłodnemi kolcami uczuć niszczą plon dla rozumu w owoce obfity, a umysły ludzkie jeno do choroby przyzwyczaić mogą, nie zaś od niej uwolnić. Gdybyście zresztą przez swe pochlebstwa wedle swego zwyczaju kogoś z pospólstwa uwieść zamierzały, łatwiejbym to może zniosła, albowiem nicbym

[1] Litery Π (Pi) i Θ (Theta) są skrótem wyrazów: Πραχτιχή i Θεωρητιχή, które oznaczają filozofję praktyczną i teoretyczną.

przez to nie straciła. Lecz czyżbyście i jego, wychowanego w szkołach eleatów[1] i akademików,[2] chciały uwieść? Lepiej, moje Syreny,[3] stąd odejdźcie, swą słodyczą do zguby wiodące, i moim go Muzom zostawcie, by go uzdrowiły i uleczyły."

Kiedy to zgromiony orszak usłyszał, spuściwszy ku ziemi sposępniałe oblicza i rumieniąc się ze wstydu, progi moje ze smutkiem opuścił. Ja zaś, któremu obfitość łez oczy przyćmiła, iż nie mogłem rozeznać owej niewiasty o tak majestatycznej powadze, zdumiałem się i utkwiwszy wzrok w ziemię, czekałem milcząc, co dalej będzie czynić.

Ona zaś, zbliżywszy się, usiadła na krawędzi mojego łoża i spoglądając na moje oblicze zastygłe w bólu i ku ziemi dla cierpień skłonione, w tych oto rymach nad wzburzeniem mego umysłu poczęła się użalać.

II

Biada, gdy rozum pogasi
Światła od wieków wrodzone...
Błąka się wtedy w ciemnościach,
Mając na oczach zasłonę,
Otoczon wieczystą nocą...
Ziemskie nim burze szamocą.

A niegdyś wolny wybiegał
Swą myślą w niebo rozwarte,
Gdzie słońca widział blask krwawy,
I na gwiazd drogi utarte

[1] Szkoła filozoficzna założona w Elei (połud. Włochy) na początku 5-go w. przed Chryst. przez Ksenofanesa, której głównymi przedstawicielami byli Parmenides i Zenon z Elei. Adepci tej szkoły ćwiczyli się przeważnie w dialektyce.

[2] Szkoła filozoficzna mająca nazwę od Akademji, w której wykładał Platon (429—345 przed Chr.).

[3] Syreny, pół-kobiety i pół-ryby, śpiewem zdradliwym wabiły żeglarzy w przepaść.

Poglądał, gdy nocy strzegły,
Lub gdy lśnił księżyc zastygły...

I badał, czemu toń gładką
Na morzach burzy wichura, —
Lub któż to ziemi odwraca
Jej tarcz szeroką, a która
Stoi bez ruchu,[1] lub słońce
Rozbudza w wodach gasnące?

I badał wówczas, dlaczego
Śród blasków słońca powodzi
Wiosna się w róże przystraja, —
I czemu jesień znów rodzi
Owoc i grona obficie?
Kto rządzi tutaj tak skrycie?...

A oto teraz oślepły,
Gdy jasne światła pogasły,
Niby z łańcuchem u szyi
Więzień, za którym drzwi trzasły,
Patrzy na ziemię w pokorze
I oczu podnieść nie może...

2 „Ale, — rzecze, — „czas już raczej zacząć cię leczyć, niźli żale wywodzić."

A utkwiwszy we mnie oczy, pyta: „Tyżeś to jest, własnem mem mlekiem ongiś wykarmiony, wychowany na mej strawie dla nabycia męskiej mocy ducha? Wszakże tobie to dałam broń taką, że gdybyś jej sam przedtem nie porzucił, obroniłaby cię z całą pewnością. Czyż mię nie poznajesz? Czemu milczysz? Wstyd czy zdumienie mówić ci nie daje?

[1] Według dawnych pojęć astronomicznych ziemia była nieruchoma.

Wolałabym, gdybyś z zawstydzenia odezwać się nie mógł, — ale widzę, że to zdumienie tobą owładnęło."

Lecz kiedy dostrzegła, żem nie tylko milczący, ale zgoła oniemiały, przyłożyła zlekka dłoń swą do mej piersi i rzekła: „Nic niema niebezpiecznego, jest tylko w letargu, pospolitej chorobie ludzi, omamionych złudzeniem. Pozbawiony nieco świadomości, z łatwością do siebie przyjdzie, skoro nas tylko pozna. Dlatego otrzyjmy oczy jego, cokolwiek chmurą rzeczy śmiertelnych przyćmione." To mówiąc, skrajem swej szaty osuszyła me pełne łez oczy.

III

Oto me oczy znów jasnem zabłysły światłem,
Bo znikł mrok nocny i cienie.
Wszak gwiazdy gasną, gdy dżdżyste chmury je słonią,
Które z zachodu wiatr żenie.
Słońce się kryje, — a dokąd światła nie wrócą,
Noc znów na ziemię zapada.
Lecz gdy z swej groty wiatr borealny[1] wypadnie,
To wnet noc staje się blada,
I dzień z więzienia już wyzwolony powraca
W nowej radosnej swej szacie,
Bo słońce znowu okiem spogląda pogodnem
Na życia nowe postacie.

3 Gdy więc w ten sposób rozproszone zostały chmury moich smutków, odetchnąłem głęboko, a myśl swą zwróciłem, by poznać twarz mej uzdrowicielki. Przetoż, skoro ku niej skierowałem swe oczy i wzrok w niej utkwiłem, rozpoznaję karmicielkę moją, — Filozofję, która od lat

[1] Boreasz, zimny wiatr wiejący od wschodu ku zachodowi z groty położonej w Tracji.

młodzieńczych taką troską w swym domu mię otaczała. „Pocóż to," — rzekę, — „z niebios przybywasz, wszystkich cnót Mistrzyni, do tej samotni mojego wygnania? Czy po to może, byś wraz ze mną fałszywie obwinioną została?"

„Jakżebym mogła," — odrzecze mi na to, — „opuścić ciebie, wychowanka mego, i nie podzielić z tobą brzemienia, które dla mnie dźwigasz? Wszak byłoby rzeczą Filozofji niegodną pozostawić niewinnego na drodze samotnej. Czyżbym obawiać się miała jakiego przeciw mnie oskarżenia, lub przerażona tem była, jakby zgoła czemś nowem? Czyż sądzisz, że dopiero teraz mądrość przez bezbożne obyczaje jest prześladowaną? Czyż to za czasów dawnych, jeszcze przed naszym Platonem,[1] nie prowadziłam ustawicznej wojny z zuchwałością ludzkiej głupoty? A czyż za życia Platona nauczyciel jego, Sokrates,[2] nie doczekał się, dzięki mej obecności, zwycięstwa nad niesprawiedliwym wyrokiem śmierci? Wnet potem, gdy zbiegł się tłum epikurejczyków[3] i stoików[4] narówni z innymi, by odziedziczyć po nim

---

[1] Plato (429—325 przed Chr.) uczeń Sokratesa, genjalny filozof grecki, założył szkołę w Atenach zwaną Akademją, gdzie wykładał swą naukę o ideach. Sławne są jego Dialogi, gdzie unieśmiertelnił życie i naukę Sokratesa.

[2] Sokrates (469—399 przed Chr.), wielki filozof starożytnej Grecji. W swej filozofji przeciwstawił się materjalizmowi i sceptycyzmowi. Stosował w swem nauczaniu metodę dialektyczną. W czasie politycznych przewrotów oskarżony o psucie młodzieży ateńskiej, nie uznając bogów został skazany na śmierć. Rozprawiając z uczniami o nieśmiertelności duszy, wypił kubek blekotu (por. Platona „Fedon"). Śmierć jego uważana była przez uczniów za męczeństwo w obronie prawdy. Naukę jego rozwijał Platon.

[3] Zwolennicy Epikura (342—270 przed Chr.), głosiciele nauki materjalistycznej i ateistycznej.

[4] Ojcem stoicyzmu był Zenon z Kition (334—265 przed Chr.). Uczył w Atenach, w portyku, po grecku Στοά, stąd stoicy. Filozofja jego jest o zabarwieniu praktycznem i indywidualnem. Na pierwszem miejscu jest postawiona etyka o surowych nakazach moralnych. Z pośród Rzymian stoicyzmowi hołdowali głośni z cnoty i nauki mężowie: Seneka i cesarz Marek Aureljusz.

sukcesję: jedni i drudzy zarówno ją sobie, niby część łupu, przywłaszczyć usiłowali. Skoro się temu sprzeciwiłam i opierałam, rzucili się na mnie, i szatę, którą własnemi utkałam rękami, poszarpali; poobrywawszy zaś od niej cząstki rozpierzchli się, sądząc, że w całości im się dostałam. Dzięki temu niektórzy przez nierozwagę, widząc na nich strzępy mej szaty, uważali ich za moich domowników, przez co błędem nieświadomego tłumu uwieść się dali.

Bo jeżeli nie słyszałeś ze względu na odległość czasu o wygnaniu Anaksagorasa,[1] o otruciu Sokratesa, albo o mękach Zenona,[2] to przecież wiedzieć mogłeś o Kanjuszach,[3] Senekach[4] czy Soranach,[5] o których żyje wspomnienie, jako niezbyt jeszcze stare a sławne. Otóż nic innego nie było przyczyną ich klęski prócz tego, że w moich wychowani zasadach, wydawali się tak niepodobni do ludzi występnych. Przeto nie masz się czemu dziwić, jeżeli na tem morzu życia miotani jesteśmy szalejącemi nawałnościami, to mając przedewszystkiem na celu, by się złym nie podobać. A choć liczba złych jest tak bardzo wielka, przecież odwrócić się od nich należy, bo oni, nie mając wodza żadnego, działają bez celu i przypadkowo, i w błąd tylko wpadają. Jeśli zaś kiedy siły swoje zbiorą przeciwko nam, by z większą gwałtownością uderzyć, wówczas rozum, który jest naszym wodzem, do twierdzy ściąga swoje wojska; oni zaś zajęci są wtedy zagrabianiem łupu, zgoła nam niepotrzebnego. A wtedy my już z wysoka patrząc, jak rozchwytują najpodlejsze rzeczy, naśmiać się z nich możemy, sami będąc

[1] Anaksagoras, filozof przyrody, żył i nauczał w Atenach w V wieku przed Chr. Postawił Rozum Najwyższy jako zasadę porządkującą świat. Oskarżony o bezbożność został wygnany z Aten.

[2] Zeno eleatczyk miał być zamordowany przez tyrana Nearcha.

[3] Kanjusz, filozof współczesny Senece, skazany został na śmierć przez Kaligulę.

[4] Seneka (9—65 po Chr.), poeta filozof-stoik, nauczyciel Nerona, skazany przezeń na śmierć.

[5] Soranus, filozof współczesny Senece, stracony przez Nerona.

bezpieczni przed tą szalejącą wrzawą i takim umocnieni wałem, za który niesposób się dostać rozbijającej się głupocie."

IV

Szczęśliwy! kto w ducha pogodzie
W twarz śmierci pogląda wszechwładną,
Kto świeci oblicza spokojem,
Choć losu złe cienie upadną, —

Choć orkan mórz wojnę rozpęta,
Choć wiecznie dymiący z ogniska
Wezuwjusz wybucha niszczący
I rzeką ognistą połyska...

Lecz czemuż drżą wciąż nieszczęśni
Przed władców bezsilnych tyranją?
Snać gniew ich uznają okrutny,
Gdy niczem ich zbrodni nie zganią.

Bo każdy, kto zbył się praw swoich,
Bojaźnią na duchu złamany,
Odrzuca tarcz swoją obronną
I ręce sam dawa w kajdany.

4 „Czy ty rozumiesz to," — rzecze Filozofja, — „i czy dosięga to twej myśli? Czy słysząc to, wiesz, o co tu chodzi?[1] Czemu płaczesz? czemu łzami się zalewasz? Powiedz, nic w myśli nie tając:[2] jeżeli pomocy lekarskiej oczekujesz, musisz swą ranę pokazać."

[1] W tekście: „Esne ὄνος λύρας?" = Czy jesteś, jak osioł przed lutnią? — Jest to powiedzenie przysłowiowe, oznaczające tępość u człowieka, podobną do tępości osła słuchającego muzyki.

[2] W tekście Filozofja pyta słowami Homera Ilj. I, 363: Ἐξαύδα, μὴ κεῦθε νόῳ.

Wtedy ja po namyśle odrzekłem: „Czyż jeszcze na to potrzeba dowodu, by wykazać złośliwość srożącej się nademną fortuny? Czyż nic cię nie uderza w wyglądzie tego miejsca? Czyż to jest ta bibljoteka, którą sama obrałaś jako najwłaściwsze w domu moim dla siebie mieszkanie? gdzie tak często ze mną przebywając, rozprawiałaś o umiejętności w rzeczach boskich i ludzkich? Czyż w takim byłem stanie, o takim obliczu, gdy wraz z tobą tajniki natury badałem, gdy mi drogi ciał niebieskich skazówką nakreślałaś, gdyś obyczaje moje i sposób postępowania całego życia mego kształtowała według niebieskiego wzoru? I takież to nagrody za wierne służby odbieram?

Wszak tyżeś to przez usta Platona[1] uświęciła zdanie, że szczęśliwe byłyby rzeczypospolite, jeśliby niemi rządzili mężowie ćwiczeni w mądrości, lub gdyby ich rządcy usiłowali ją nabyć. Ty również przez usta tego męża wskazałaś konieczną przyczynę, by mądrzy rzecząpospolitą kierowali, — przez co, nie oddając rządów w ręce złych i haniebnych obywateli, ustrzegą dobrych przed klęską i zgubą. Na takiej powadze wsparty, pragnąłem zastosować w sprawowaniu rządów publicznych to wszystko, czegom się od ciebie na osobności nauczył.

Ty sama jesteś mi świadkiem i Bóg, który cię w umysły rządców wszczepił, że nic innego nie skłaniało mię do objęcia urzędu, jeno pragnienie powszechnego dobra. Stąd powstała ze złymi ludźmi wielka i nieustępliwa niezgodność, lecz mając niczem nieskrępowane sumienie, w obronie prawa mało sobie ważyłem obrazę możnych. Ileż to razy stanąłem w poprzek zamiarom Konigasta,[2] pragnącego zagarnąć mienie kogoś słabszego! Ileż to razy przeszkodziłem Triguilli,[3]

[1] De Republ. V, 473 D E. Historję tej myśli Platona przedstawił prof. T. Sinko w pięknej rozprawie p. t. Sententiae Platonicae de philosophis regnantibus quae fuerint fata, Kraków 1904.

[2] Mąż wpływowy na dworze Teodoryka, króla Ostrogotów.

[3] Minister dworu Teodoryka.

zarządcy królewskiego domu, dokonać krzywdy, już niemal spełnionej? Ileż to razy, nie bacząc na niebezpieczeństwa, osłoniłem swą powagą tych, których dręczyła nieskończonemi oszczerstwami bezkarna zawsze chciwość barbarzyńców? Nikt nigdy nie mógł mię od prawa do bezprawia skierować. Słysząc o zniszczeniu majętności obywateli jużto przez rabunek, jużto przez publiczne podatki, bolałem niemniej od tych, którzy tem byli dotknięci. Kiedy, podczas dotkliwego głodu, groziła nędza prowincji Kampańskiej[1] z powodu rozkazu wielkiego a nieuzasadnionego wykupu,[2] mając na uwadze dobro powszechne, podjąłem walkę przeciwko prefektom pretorjum,[3] a odwoławszy się do decyzji króla, doprowadziłem do tego, że zarządzenie było odwołane. Męża konsularnego Paulina[4] wyrwałem z rozwartej paszczęki psom Palatynu,[5] którzy majętność jego już w swych nadziejach i zamiarach pożarli. Naraziłem się na nienawiść Cyprjana[6] donosiciela, byle mąż konsularny Albinus[7] nie był skazany na karę z powodu niesłusznego okarżenia.

I czyż nie dosyć nienawiści, której tyle ściągnąłem na siebie?

Ale za to przecież u innych winienem był znaleźć oparcie, którego dla umiłowania sprawiedliwości przy dworze zgoła nie znalazłem. Jakimże to oszczercom zawdzięczam swe wygnanie? Oto niejaki Bazyli, wygnany od pełnienia nadwornego urzędu, dał się nakłonić ze względu na swe długi, by przeciwko mnie oszczerstwo rzucić. Opilion zaś i Gaudencjusz, skazani dekretem króla na wygnanie za

---

[1] Bogata i urodzajna prowincja Włoch.

[2] Był to prawdopodobnie monopol, organizowany przez krzywdzący wykup przymusowy.

[3] Urząd wojskowy.

[4] Paulin z rodu Decjuszów był konsulem w 498 r.

[5] Psy Palatynu — dworzanie.

[6] Brat Opiljona.

[7] Albinus z rodu Decjuszów był konsulem w 493 r.

niezliczone i wielorakie szalbierstwa, a nie chcąc się temu poddać, szukali obrony w świątyniach;[1] lecz gdy o tem doniesiono królowi, ten zawyrokował, że, jeśli w dniu określonym nie opuszczą Rawenny,[2] z cechą niewolniczą na czołach będą wypędzeni.[3] Cóż więcej można dodać do tej surowości? Atoli, skoro tegoż samego dnia zwrócili się oni z doniesieniem, oskarżenie przeciwko mnie zostało przyjęte. Czyż więc swoim talentem na to sobie zasłużyłem? czy tych oskarżycieli usprawiedliwiało uprzednie potępienie? I czyż nie wstyd fortunie, pominąwszy już samo wystąpienie przeciw niewinności, że się posługuje tak nikczemnymi oskarżycielami?

Ale zapytasz może, jaka jest treść czynionych mi zarzutów? Mówią, że chciałem uratować senat. W jaki sposób? Zarzucają mi, że przeszkodziłem donosicielom przedstawić dowody, obwiniające senat o zbrodnię obrazy majestatu. Cóż więc sądzisz, Mistrzyni moja? Czyż mam się zapierać tego zarzutu, by ci wstydu nie przynieść? Tak, pragnąłem tego i nigdy tego pragnąć nie zaniecham. I mamże to wyznać? lecz w niwecz się obróci wówczas usiłowanie tego oskarżyciela. Zresztą, czy mogę to nazwać zbrodnią, że pragnąłem ratować tę instytucję, choć ona swym przeciw mnie wydanym dekretem sprawiła, jakoby to była zbrodnia? Lecz, okłamująca się zawsze nierozwaga nie może przecież zmienić wewnętrznej wartości rzeczy, a opierając się na zdaniu Sokratesa, sądzę, że ani prawdy zataić nie mogę, ani na kłamstwo przyzwolić.[4] Zresztą, rzecz całą zupełnie sądowi twemu i ludzi mądrych zostawiam; by zaś przebieg sprawy i prawda się nie utaiły, zawierzyłem to pismu i pamięci potomnych.

[1] Świątynie posiadały przywilej azylu, czyli bezpiecznego schronienia.

[2] Rawenna w północnej Italji, na wybrzeżu Adrjatyku, była stolicą Teodoryka.

[3] Skazani na infamję, ze znakiem niewolnika na czole.

[4] Por. *Plato*, de Republ. VI, 485 C.

A pocóż mam mówić o fałszywie przypisanych mi listach, w których wyrażałem jakoby nadzieje na wolność rzymską? Ich wyraźna fałszywość wyszłaby na jaw, gdyby mi wolno było oprzeć się na wyznaniach samych oszczerców, co we wszystkich sprawach ma tak wielkie znaczenie. Bowiem jakaż to jest nadzieja przyszłej wolności? Obyż jakakolwiek jeszcze być mogła! Odrzekłbym słowami Kanjusza, który będąc posądzony przez G. Cezara, syna Germanika,[1] że wiedział o spisku przeciwko niemu, odrzekł: „Gdybym ja to wiedział, ty wówczas nie wiedziałbyś o tem."

Przy tem wszystkiem smutek jednak nie na tyle przyćmił moje czucie, bym się miał uskarżać, że bezbożni zbrodniczo przeciw cnocie wystąpili, lecz ogarnia mię zdumienie, że osiągają to, co zamierzyli. Pragnąć bowiem czegoś podlejszego, mogło być naszą wadą; lecz, by zły człowiek w obliczu Boga mógł cokolwiek przeciw niewinności osiągnąć, to wszelką miarę przekracza. Stąd nie bez słuszności ktoś z domowników twoich[2] pytał: „Jeżeli Bóg jest, — skądże zło się wzięło? lecz jeśli Go niema, — to skąd dobro pochodzi?"[3]

Atoli, jeśli ludzie występni, żądni krwi cnotliwych i senatu całego, mogli pragnąć i mojej również zguby, widząc, że bronię dobrych i senatu, to czyż u senatorów nie zasłużyłem sobie na obronę jaką? Wiesz chyba o tem, że twoją kierowałem się radą, mówiąc lub czyniąc cokolwiek. Pamiętasz przecie, z jaką wzgardą niebezpieczeństwa własnego broniłem w Weronie niewinności całego senatu, gdy król żądny powszechnej zagłady chciał przenieść na cały senat winę obrazy majestatu, o którą oskarżony był Albinus.[4] Wiesz, że prawdę wyznaję i w niczem próżną chwałą się

[1] Cesarz Kaligula.
[2] Epikur.
[3] Poruszał tę kwestję i Plato i Seneka.
[4] Zob. Wstęp str. X.

nie wynoszę, zmniejsza to bowiem niejako wewnętrzną wartość uznania swojego sumienia, ilekroć przez okazanie swych zasług nazewnątrz zostaje się nagrodzonym sławą. Lecz sama widzisz, co mam za moją niewinność: miasto nagrody za cnotę spełnioną, spotyka mię kara za niepopełniony występek.

A kiedyż to nawet wyznanie własnej winy znalazło tak jednomyślnych w surowości sędziów, by się ktoś między nimi nie obawiał błędów ze strony zawodnego umysłu ludzkiego, lub nie uważał na warunki, w jakich niepewna zawsze fortuna ludzi stawia? Gdyby mówiono, żem chciał świątynie popalić, kapłanów niezbożnie mieczem wygładzić, albo zagładą groził wszystkim zacnym obywatelom, to i wówczas tylko poniósłbym karę, będąc obecnym i własnem przekonany wyznaniem. Teraz prawie pięćset tysięcy kroków oddalony[1] i bezbronny, za troskę życzliwą o senat wyjęty zostałem z pod prawa i na śmierć skazany.

Sędziowie moi! Nikt z was z przeświadczeniem o ten występek obwiniać mię nie może, a wartość tego obwinienia nawet ci, którzy mię oskarżyli, dostrzegli; by zaś omroczyć to przypuszczenie jakiegoś występku, kłamali, twierdząc dla podkreślenia ciężkości winy, że sumienie swe skaziłem świętokradztwem.

A przecież, tyżeś to sama, przeniknąwszy mój umysł, wypędzała wszelką pożądliwość rzeczy znikomych z mej duszy, a w obecności twojej dla świętokradztwa nawet miejsca znaleźć się nie mogło, — nasycałaś bowiem me uszy i myśli owemi słowy Pytagorasa: „Naśladuj Boga.“[2] Nie wypadało mi również ubiegać się o pomoc marnych duchów, gdyś ty mię do takiej doskonałości przygotowała, bym się Bogu stał podobny.

[1] Od miasta, gdzie był osądzony.

[2] W tekście = Ἕπου Θεόν. Słowa te były zasadą ascetycznej korporacji, założonej przez Pytagorasa, filozofa greckiego z poł. VI-go wieku przed Chr. Jako matematyk przeprowadzał Pytagoras w swej filozofji ideę miary i harmonji.

Prócz tego niewinne życie domowe, towarzystwo najzacniejszych przyjaciół, jak niemniej teść mój, Symmachus świątobliwy, narówni z tobą godny szacunku, bronią mię od wszelkiego podejrzenia o ten występek. Lecz co gorsza, wszak oni z powodu ciebie nabierają przeświadczenia o tak wielkiej zbrodni, i dlatego samego im się wydaje, iż bliskimi byliśmy czarodziejstwa, ponieważ twemi naukami jesteśmy przejęci i w twych obyczajach wychowani. Tak więc niedosyć, że nic mi nie przyniosło poważanie tobie należne, lecz nadto przez nienawiść ku mnie i ty jesteś szarpaną.

A na domiar złego to dodać należy, że większość ludzi nie sądzi według istotnych wartości rzeczy, lecz wedle szczęśliwego wypadku, i to tylko uważa za pomyślne, co szczęśliwym wynikiem się zaleca. Dlatego też dobra opinja pierwsza opuszcza nieszczęsnych. Nie chcę już nawet wspominać obecnie o tych różnorodnych plotkach i wielorakich opowieściach, które o mnie wśród pospólstwa krążą. Mogę powiedzieć, że najdotkliwszym ciężarem nieszczęsnej fortuny jest widzieć, jak zbrodnie, przypisywane nieszczęśliwym, rodzą przeświadczenie u ludzi postronnych, jakoby sobie zasłużyli na to nieszczęście ci, których ono spotyka. I oto ja sam, będąc wyzutym ze wszystkich dóbr moich, pozbawiony godności, zniesławiony, cierpię dotkliwie za to, że czyniłem dobrze!

Zdaje mi się, że widzę niecne spelunki zbrodniarzy, przepełnione radością i weselem, że każdy łotr grozi nowemi a zdradliwemi donosami, że cnotliwi, przerażeni naszem nieszczęściem, upadają na duchu, a występni są ośmieleni do zdrodni bezkarnością, bo nawet do jej wykonania przez nagrody są pobudzani, — że niewinni znów, nietylko bezpieczeństwa są pozbawieni, ale nawet obrony.

Tak więc niech mi wolno będzie zawołać:

V

O wielki Twórco gwiaździstego stropu,
Co siedząc, wsparty na wieczystym tronie,
W gwałtownym pędzie obracasz niebiosa,
I każdej gwieździe, co na niebie płonie,
Dyktujesz prawa, — Ty, co miesiąc sycisz
Blaskiem, który brat — słońce nań sieje,
Że przezeń gwiazdy mdleją, — lub z ściemniałej
Tarczy blask wracasz słońcu, które grzeje.

Ty każesz gwieździe wieczornej, — choć pierwsza
Zapłonie, wiodąc siostrzyce zastygłe, —
Gasnąć na niebie, gdy zblednie jutrzenka,
Skoro Feb[1] wprzęgnie w rydwan konie śmigłe.
Ty dniom jesiennym, strącającym liście,
Umniejszasz godzin, gdy słońcu nie stanie
Żaru, — lecz skoro rozgorzeje lato,
Nocom znów skracasz mroczne panowanie.

Twoja to władza tak odmienia pory,
Że choć Boreasz z drzew mroźnym powiewem
Liść zedrze, — Zefir[2] piękniejszy im zwraca.
Ledwie się iskrząc nad wczesnym zasiewem
Słońce gorzeje, gdy czas żniw się zbliża.
Wszystko, związane przez Twe prawo, Boże,
Które prowadzi ku celom odległym,
Miejsc wyznaczonych porzucić nie może.

Lecz czemu ludzkich nie ogarniasz działań,
Najwyższy Rządco, swoją stałą miarą?
Czemu tak często los zmienne oblicze
Nam okazuje i dosięga karą,
Należną zbrodni, bezwinnych i słabych?

[1] Febus, słońce.
[2] Zefir, wiatr łagodny, życionośny.

Czemu na tronie wysokim zasiada,
Dostojne głowy znieważając ciągle,
Nieprawość ludzka i dobra zagłada?

Strwożona cnota w ciemnościach się kryje,
Jakby przed światłem, — a zaś winien zbrodni...
...Sam sprawiedliwy!?
Krzywoprzysięstwem nietrwożni, wyrodni
Knują swe zdrady układnością strojne.
A gdy zapragną, ufni w swoje siły,
To nawet królów mają na usługi,
Których kohorty ludy ujarzmiły.

O wejrzyj wreszcie na ziemię nieszczęsną,
Ty, który wiążesz dziwnym węzłem rzeczy! —
Spojrzyj na ludzkość, tak wielkiego dzieła
Cząstkę niemałą; — zły los nas zniweczy,
Jeśli Ty swoją kierowniczą dłonią
Sam nie uciszysz w życiu naszem szarem
Srogiej Fortuny. — Niech Twe prawo rządzi
Ziemi i nieba rozległym obszarem!

5 Skoro to, objęty smutkiem, niezbyt rozumnie wypowiedziałem, Filozofja, z twarzą pogodną i użalaniem się mojem zgoła niewzruszona, rzecze: „Gdy tylko ujrzałam cię zasmuconego i zalanego łzami, natychmiast poznałam, żeś nieszczęśliwy wygnaniec, — lecz gdybyś mi był sam tego nie wyznał, nie wiedziałabym, jak długo miałoby trwać to wygnanie. Wszakże ty zdala od ojczyzny nie jesteś przecie wygnany, — zabłąkałeś się jeno. A jeśli wolisz, by cię za wypędzonego miano, to raczej sam siebie wypędziłeś, gdyż nikomu to prawo względem ciebie przysługiwać nie mogło. Jeśli bowiem mieć będziesz na uwadze, z jakiej pochodzisz ojczyzny, rządzonej, nie jak to u Ateńczy-

ków ongiś było, władzą pospólstwa,[1] lecz w imię zasady: „Jeden pan, jeden król,“[2] który znajduje przyjemność w pomnażaniu a nie w wypędzaniu obywateli, to poddanie się jego władzy i podporządkowanie sprawiedliwości, okaże się najwyższą wolnością. Czyż nie znasz owego starodawnego prawa w Mieście twojem,[3] które głosi, iż nie wolno miastu wyrzucić tego, kto pragnąłby w niem osiąść na stałe? Albowiem temu, który się znajduje w opasaniu jego wałów i umocnień, żadna obawa przed wygnaniem grozić nie może. Skoro jednak ktośkolwiek nie zechce tam mieszkać, już przez to nie zasługuje, aby w niem przebywał. Przeto więc nie tyle miejsce, ile twarz twoja mię wzrusza. Nie tyle szukam bibljoteki, zdobnej na ścianach kością słoniową i kryształem, ile raczej to mam na uwadze, iż była ona twej myśli siedzibą, w której umieściłam nie moje księgi, lecz to, co stanowi tych ksiąg wartość, t. j. mądre zasady ksiąg niegdyś moich. Ty zaś, mówiąc o swych zasługach dla dobra powszechnego, powiedziałeś prawdę, — nawet za mało w stosunku do tego, coś uczynił. Wspomniałeś o stawianych ci zarzutach, ich prawdziwości czy fałszywości, co wszystkim jest znane. Dobrze sądziłeś, mówiąc krótko o występkach i oszustwach oskarżycieli, gdyż to wszystko lepiej i szerzej przez usta roztrząsającego pospólstwa się rozgłasza.

Gwałtownie także potępiłeś postępek niesprawiedliwego senatu. Bolały cię również niesłuszne przeciwko mnie skierowane oskarżenia, a także płakałeś nad uszczerbkiem zepsutej ci sławy. Wreszcie twój żal przeciwko fortunie rozgorzał, boś się uskarżał, że nierówna nagroda wymierzana jest za czyny. Nakoniec Muzie nasrożonej postawiłeś życzenia, by również na ziemi, podobnie jak w niebiosach,

[1] Ochlokracja.
[2] W tekście: εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. — cytat z Homera Iljady II, 204 n.
[3] Miasto w znaczeniu Rzym i niebo.

pokój zapanował. Ponieważ jednak wiele najrozmaitszych uczuć tobą owładnęło, a boleść, gniew, smutek na różnoraki sposób cię szarpie, przeto w takim stanie umysłu się znajdujesz, że silniejsze lekarstwa na ciebie nie działają. Zatem stopniowo używać będziemy uspakajających środków, aby duch twój, który przez walące się na niego burze, w najwyższem utrzymany był napięciu, teraz przez delikatne działanie się uspokoił i stał się zdolny do przyjęcia skuteczniejszego lekarstwa.

VI

Kiedy się ogniem rozpali
Pod znakiem Raka[1] tarcz słońca,
Napróżno oracz się ludzi,
Że plon da ziemia rodząca;

Lecz gdy Cerera[2] zawiedzie,
Co karmicielką być miała,
Na dęby wzrok swój obraca,
Gdzie żołądź porasta mała.

O! gdy wiatr zimny zapłacze
I po zagonach powieje,
Nie wychodź szukać fiołków
Ni w gaje ciemne, ni w knieje.

Ani też rękę wyciągaj
Po winne grona śród wiosny,
Bo Bachus[3] późną jesienią
Do godów wzywa swych sprośny.

[1] Znak Raka na zodjaku oznacza najgorętszy czas lata (tropicus Cancri).

[2] Bogini urodzajnej ziemi.

[3] Bachus, gr. Dionyzos, syn Jowisza i Semeli, otrzymywał cześć jako Bóg winobrania. Co 3 lata obchodzono jego święto zwane bachanaljami, które spędzano na pijaństwie, rozpasanych tańcach i rozpuście; uczestników tych orgij zwano bachantami i bachantkami.

Bóg sam swe czasy wymierza
I sam wyznacza swe cele,
Że już po drogach przeznaczeń
Iść muszą do końca śmiele.

A zasię kto dufny w siebie,
Śmiałby przełamać te prawa,
Dostrzeże wkrótce, jak smutny
Na siebie wyrok sam dawa.

6 „Przedewszystkiem więc, czy zezwalasz mi za pomocą kilku pytań zbadać stan twego umysłu i próbować taki odnaleźć sposób, który mógłby cię uzdrowić?“

„Pytaj,“ — odrzekłem, — „o wszystko, na co pragniesz, bym ci odpowiedział.“

„Czy ty sądzisz,“ — rzecze mi wówczas Filozofja, — „że świat ten jest bez celu, oparty jeno na przypadkowem działaniu, — czy myślisz, że nie przejawia się w nim rozum rządzący?“

„W samej rzeczy,“ — odparłem, — „nie mógłbym tego przypuścić, by to, co jest tak pewne, miało podlegać bezcelowej przypadkowości. Wiem istotnie, że Bóg, jako Stwórca, w ustawicznej pieczy ma swoje dzieło, i ani na chwilę nikt nie mógł mię zachwiać co do prawdziwości tego przekonania.“

„Tak jest,“ — odpowie Filozofja, — „gdyżeś to nawet przed chwilą w swym wierszu wyśpiewał, uskarżając się tylko, że jedynie ludzie są pozbawieni bożej nad sobą opieki; co się zresztą tyczy innych stworzeń, wątpliwości nie miałeś, iż Rozum[1] nimi rządzi. Doprawdy, jednak wielce mię to dziwi, dlaczego, mając tak zdrowe zasady, chorym się czujesz. Lecz trzeba to głębiej rozważyć. Nie wiem,

[1] Rozum boży.

gdzie tu jest brak w przesłankach. Nie wątpisz przecież, iż Bóg rządzi światem, — powiedz mi jednak, czy wiesz, w jaki sposób te rządy sprawuje?"

„Nie tylko, że na pytanie twoje odpowiedzieć nie mogę," — odrzekłem, — „ale nawet samo zapytanie nieledwie rozumię."

„Czyżbym się myliła," — rzecze Filozofja, — „iż czegoś ci brakuje, i że dzięki temu, niby przez rozwartą szczelinę, wcisnęła się do umysłu twego choroba, wywołująca zaburzenia? Ale powiedz mi, czy pamiętasz, jaki jest cel rzeczy, — dokąd to zmierza natura cała?"

„Słyszałem," — rzekłem w odpowiedzi, — „ale smutek pamięć mi osłabił."

„A czy wiesz, skąd wszystko wzięło początek?"

„Wiem, iż Bogu go zawdzięczać trzeba," — odparłem.

„No a jakże to być może, iż, znając przyczynę, nie wiesz jaki jest cel rzeczy? Istotnie, takie wzburzenie umysłu może człowieka wytrącić z równowagi, nie natyle jednak, by go z niej zupełnie wyrwać mogło. Lecz pragnęłabym jeszcze, byś mi na to odpowiedział, czy pamiętasz o tem, że jesteś człowiekiem?"

„Cóż znowu, o tembym znowu zapomniał?!"

„Więc, czy możesz powiedzieć, co to jest człowiek?"

„Pytasz mię zatem, czy wiem, że jest to zwierzę rozumne i zarazem śmiertelne? Tak — wiem, i że tem jesteśmy, wyznaję."

A ona na to: „I nic więcej w sobie nie poznajesz?"

„Nie."

„Już znam," — odrzecze Filozofja, — „inną, a nawet największą przyczynę twojej choroby: oto przestałeś wiedzieć, kim jesteś. Dlatego najdokładniej znalazłam jużto przyczynę niedomagania twojego, jużto możność znalezienia ratunku. Albowiem, zapominając o tem, kim jesteś, użalałeś się nad tem, że jesteś wygnańcem i wyzutym z dóbr twoich. A że nie wiesz, jaki jest cel rzeczy, uważasz, że ludzie źli

i niegodziwi są potężnymi i szczęśliwymi. Ponieważ także zapomniałeś, jakim sposobem świat jest rządzony, sądzisz, że przeróżne zmiany fortuny chwieją się, nie mając rządcy nad sobą. A to są dwie przyczyny nie tylko do choroby prowadzące, ale nawet do zguby. Lecz dziękuj Stwórcy, że cię natura nie pozbawiła całkowicie ratunku. Wielka podnieta do wybawienia ciebie w tem się znajduje, że, posiadając prawdziwe zdanie o rządach świata, wierzysz, że nie przypadkowej zmienności, ale bożemu podlegają rozumowi. Więc nie obawiaj się niczego. Wnet z tej maleńkiej iskierki rozpali się w tobie ożywczy ogień. Ale ponieważ nie czas jeszcze na silniejsze lekarstwo, zwłaszcza, że, jak wiadomo, taka jest natura umysłów, iż ilekroć odrzuciły zdanie prawdziwe, zwróciły się do błędnych, z których powstała mroczna mgła zaburzeń, zaćmiewająca prawdziwe wejrzenie umysłu, — próbować przeto będę zwolna lekkiemi i umiarkowanemi sposobami przynieść ci ulgę, abyś rozprószywszy ciemności zwodniczych uczuć, mógł poznać blask prawdziwej światłości."

VII

Gdy ciemne chmury
Niebo powloką,
Nie ujrzysz światła
Nocą głęboką.

Gdy wiatr burzliwy
Morze poruszy,
Wnet szklaną taflę
Wody pokruszy.

Pogodą niebios
Fali objętej,
Wiatr w oczach zmienia
Ciemne odmęty.

I potok górski,
Choć z wyżyn bieży,
Wstrzymać się musi
Na skał rubieży.

O! żeby Prawdy
Dojrzeć oblicze,
Takie na drogach
Zapalaj znicze:

Zbądź się bojaźni,
Oddal radości,
Niech w twojem sercu
Smutek nie gości...

Niech się marzeniem
Nie mglą twe oczy,
Bo gęstą chmurą
Myśl się zamroczy.

KSIĘGA DRUGA

1 Filozofja, wypowiedziawszy wiersz powyższy, na chwilę zamilkła; a kiedy wzbudziła moją uwagę przez krótkie milczenie, tak znów rozpoczęła:

„Jeśli dokładnie przyczyny i stan twojej choroby rozpoznałam, widzę, że wspomnienie i zarazem pragnienie dawnego a szczęśliwego losu tak bardzo cię osłabia; ponieważ los, jak ci się to wydaje, zgoła się odmienił, zmienił się także stan twego umysłu. Znam wielorakie a złudne kształty tego dziwnego zjawiska, że fortuna do ostatka w najpochlebniejszej jest poufałości z tymi, których zamyśla wyśmiać, a opuszczając ich niespodzianie nieznośnym bólem napełnia. Jeżeli naturę tego zjawiska, sposoby działania i wartość rozważysz, poznasz, że nic przez to wielkiego nie posiadałeś, ani też nie utraciłeś. A, jak przypuszczam, niewiele będę się musiała trudzić, by ci to przypomnieć; przecież zwykłeś obecną ci nawet i pochlebiającą fortunę mocnemi słowami karcić i zwalczać maksymami, któreś z mojego wyniósł ustronia. Lecz żadna nagła zmiana rzeczy zdarzyć się nie może bez pewnego wstrząśnienia umysłów. Tak się też stało, że i ty również straciłeś nieco zwykłego spokoju; lecz czas już zażyć i spróbować czegoś łagodnego i przyjemnego, co przeniknąwszy aż do głębi, pozwoliłoby wreszcie na mocniejsze środki. Niechże się więc zbliży bogini słodkiej wymowy, która wówczas tylko prostą idzie drogą, jeśli moich trzyma się wskazań, — a z nią muzyka, sadzonka mojego zacisza domowego, niechaj jużto lżejszemi, jużto wolniejszemi tonami wtóruje.

I cóż się to stało, człowieku, że wpadłeś w smutek i jakiś żal wielki? Czyś może co nowego a niebywałego zobaczył? Czy sądzisz, że to fortuna względem ciebie się zmieniła? — Jesteś w błędzie! Takie zawsze były jej zwyczaje i taka jej natura. A nawet, jeśli chodzi o ciebie, bardzo wiele przy swej zmiennej naturze zachowała stałości. Taką była, kiedy ci pochlebiała, kiedy fałszywą pokusą szczęśliwości cię mamiła.

Dostrzegłeś fałszywe oblicze ślepego bóstwa. Ona, która się przed innymi jeszcze osłania, tobie całkowicie jest znaną. Jeśli ją za dobrą uznajesz, korzystaj ze sposobu jej działania, lecz się nie użalaj. Jeśli obawiasz się jej zdradliwości, wzgardź i odrzuć wszystko, czem na zgubę łudzić cię będzie. Przecież to, co jest powodem tak wielkiego zasmucenia twego, powinno być raczej przyczyną pogody twego ducha. Porzuciła cię bowiem ta, której wierności nikt nigdy pewnym być nie może. Czy tak bardzo warto sobie cenić szczęśliwość, którą masz utracić? Czy ci tak drogie jest szczęście dzisiejsze a niepewne, przynoszące, gdy odejdzie, tyle żałości? A skoro z jednej strony dowolnie zatrzymać go nie można, zaś z drugiej przez swe odejście ludzi nieszczęśliwymi czyni, to czemże jest to zniknięcie, jeśli nie znakiem nadchodzącego nieszczęścia? Nie wystarczy dostrzegać to tylko, co przed oczyma się znajduje. Wyniki rzeczy roztropność miarkuje, która w żadnym wypadku, ani przez pogróżki fortuny nie utraci swej równowagi, ani też jej pieszczotami skusić się nie da.

Trzeba, byś już ze spokojem ducha znosił, cokolwiek na placu fortuny się dzieje, skoro raz karku pod jej jarzmo schyliłeś. Czyż nie byłbyś niesprawiedliwym, chcąc pisać fortunie, którą za swą panią dobrowolnie obrałeś, prawa, kiedy ma zostać lub odejść, a niecierpliwością pogorszyć los, którego zmienić nie możesz? Przecież, gdybyś żagle na wiatr rozpiął, pomknąłbyś nie tam, gdzie wola twoja

zapragnąćby mogła, lecz dokąd wiew wiatru cię poniesie. Jeślibyś posiał ziarna na zagonach, po żyznych latach sam troszczyłbyś się o to, aby znów czas jakiś ugorem leżały. Oddałeś się pod rządy fortuny, trzeba się przeto poddać władzy tej pani. Bo czyż ty potrafiłbyś powstrzymać rozpęd toczącego się koła? O najniedorzeczniejszy z pośród śmiertelnych! wszak, nie będąc zmienną, fortuna sobą być przestaje!

I Podobna gniewem do wzburzonego Eurypu,[1]
Fortuna losów odmienia kolisko:
Bo kiedy królów znagła zwali z tronów,
Podnosi w walce upadłego nisko.

Skarg nieszczęśliwych ni szlochów nie słucha,
Strącając z wyżyn, na które wyniosła
Dawnych szczęśliwców, jeszcze się naśmieje,
I drwi z żeglarza, wytrącając wiosła.

Tak igra, jakby siły swoje mierząc:
Wywyższa znagła tych, co w otchłań padną,
Szczęście nieszczęściem przeplata w godzinie,
Pokazać żądna, jak bardzo jest władną!

2 „Chciałabym jednak roztrząsnąć z tobą niektóre sprawy słowami samej fortuny. Uważ więc, czy słuszne jest, czego żąda."

„O cóż to winisz mię, człowiecze, rzecze Fortuna, w codziennych użalaniach się swoich? Jakąż ci wyrządziłam krzywdę? Jakieżto dobra twoje ci wydarłam? O posiadanie

[1] Cieśnina morska ciągle niespokojna, leżąca między Beocją i wyspą Eubeą.

bogactw i godności przed jakimkolwiek sędzią możesz wszcząć ze mną sprawę. A jeśli wykażesz, że cośkolwiek z tego jest własnością ludzką, chętnie się zgodzę, żeby wszystko, czego się domagasz, istotnie było twojem. Kiedy natura z łona matki cię wydała, przyjęłam cię zgoła nagiego i ubogiego, wypielęgnowałam cię własnem staraniem, i, co cię teraz tak niewyrozumiałym dla mnie czyni, wychowałam cię staranniej, okazując ci więcej skłonności, bo otaczając cię obfitością i zbytkiem tego wszystkiego, co w mojej było mocy. Teraz mi się podoba rękę powściągnąć, a ty winieneś dziękować, żeś korzystał z rzeczy do ciebie nie należących; nie masz więc prawa się skarżyć, jakbyś zgoła coś swego utracił. Czemuż więc wzdychasz, przecież żadnego nie uczyniłam ci gwałtu. Bogactwo, zaszczyty i tym podobne, pod moją są władzą. Wszak sługi swą panią uznają: przychodzą wraz ze mną, a skoro odejdę — i one odchodzą. Śmiało twierdzę, że gdyby to, czego stratę opłakujesz, było twoją własnością, nigdy nie utraciłbyś tego. Czyż ja jedna miałabym być pozbawioną możności wykonywać swe prawa? Wszak wolno niebiosom promienne dnie budzić i chmurnemi nocami je skrywać. Wolno latom oblicze ziemi jużto w kwiaty i owoc przystroić, jużto przez nawałnice i zimna zgoła ją odmienić. Wolno morzu gładką powierzchnią zachwycać, albo przez burze i bałwany się nasrożyć. Odemnie zaś nienasycona pożądliwość ludzka ma wymagać stałości, tak bardzo mi obcej? Taką jest ma władza i w tem stałą znajduję zabawę. Obracam koło w dowolnym kierunku i cieszę się widząc, jak to, co w górze i w dole, naprzemian się zmienia. Jeśli sobie życzysz, wstąp na górę tego koła, lecz pod warunkiem, iż jeśli z zabawy mojej to wynikać będzie, zejdziesz w dół, nie czując krzywdy dla siebie. Czyż obcym ci jest zwyczaj postępowania mego? Czy nie słyszałeś o Krezusie, królu Lidji, który jeszcze przed chwilą wzbudzał obawę w Cyrusie, gdy nagle, godny litości byłby na stosie spłonął, gdyby go

z nieba spuszczony deszcz nie wybawił?[1] Czyż nie pomnisz, że Paulus,[2] nad nieszczęściami Persesa, króla przez się w niewolę wziętego, szlachetne łzy wylewał? A na cóż innego ten głośny jęk tragedji się uskarża, jak nie na fortunę, która jednym rzutem szczęśliwe królestwa wywraca?[3]

Czyż będąc młodzieniaszkiem, nie uczyłeś się tego, iż na progu Jowisza leżały dwie beczki, z nich jedna napełniona złem, a druga dobrem?[4] Czyż nie wziąłeś obficiej z tego, co dobre? Czyż zresztą odstąpiłam cię zupełnie? A czyż sama zmienność moja nie jest słuszną przyczyną, byś miał nadzieję lepszej przyszłości? Jednak cokolwiek jest, nie upadaj na duchu; żyjąc pod wspólną wszystkim władzą, nie żądaj według własnego żyć prawa."

II

Choćby bogactwa z rogu obfitości
wciąż na ziemię spadały,
Liczbą do piasków nad morzem podobne,
które wichry nawiały, —
Lub równe gwiazdom niezliczonym w niebie,
gdy śród nocy się jarzą, —
Czyż ludzkie plemię swych skarg nie zaniecha,
patrząc łzawą wciąż twarzą?

[1] Krezus, król Lidji, zbuntował się przeciwko Cyrusowi, królowi Persów. Pokonany miał zginąć na stosie ognistym. Kiedy stos już płonął, Krezus w obliczu śmierci zawołał trzy razy: O Solonie! Zdziwiony Cyrus kazał się go zapytać, kto to jest ów Solon. Na to Krezus odpowiedział, że Solon to jeden z mędrców greckich, który mu powiedział, że nikt nie jest w tem życiu szczęśliwym. Ongiś mu nie wierzył, dziś to uznaje. Na to Cyrus, zamyślony nad zmiennością losu, kazał ogień zgasić. Nim rozkaz wykonano, deszcz nagle z nieba spuszczony zalał stos.

[2] Paulus Aemilius, konsul rzymski, który zwyciężył Persesa, ostatniego króla Macedońskiego, ale sam nad jego losem zapłakał.

[3] Tragiczne losy bohaterów, którym fortuna niczego nie oszczędziła, były najczęściej treścią tragedji starożytnej.

[4] W tekście cytat grecki: δοιοὺς πίθους τὸν μὲν ἕνα κακῶν τὸν δὲ ἕτερον ἐάων. Jest to przeróbka Homera Iljady XXIV, 527 n.

Choćby powolny Bóg ludzkim życzeniom
ziemię wyzłocił całą,
Blaskiem zaszczytów zdobiąc głowy ludzi, —
przecież nazbyt to mało!
Żądza drapieżna sięgnie po skarb nowy,
nowych blasków wciąż głodna.
Bo jakież wodze powściągną pragnienie?
Czy je zgasi toń wodna?
Zawsze bogaty, sądząc się ubogim,
drży o złoto struchlały.
Miast gasnąć żądza płomieni się ciągle,
pragnąc podbić świat cały.

3 „Gdyby więc to wszystko powiedziała tobie Fortuna na swoją obronę, cóż doprawdy mógłbyś na to odrzec? A zresztą, jeśli masz co do powiedzenia, by słuszność swych utyskiwań wykazać, powiedz, — chętnie ci głosu udzielam."

Wtedy to rzeknę: „Niewątpliwie, — przepiękne to jest i pełne namaszczenia, co daje retoryka i muzyka w swej słodyczy, — jednak tylko w chwili, gdy je słyszymy, odczuwamy rozkosz. Wyżej jednak sięga uczucie nieszczęsnych. Skoro bowiem słowa w uszach przestaną dźwięczeć, smutek, który w duszy zagościł, jeszcze większym legnie na nią ciężarem."

„Tak jest," — odrzekła Filozofja. — „Zresztą to jeszcze nie są lekarstwa przeciw chorobie, ale są to już pewne środki, łagodzące ostrość twojej boleści. Nie chciej się jednak uważać za nieszczęśliwego, bo czyżbyś zapomniał o tak wielkiej i różnorodnej szczęśliwości swojej? Pomijam to milczeniem, iż będąc osierocony przez ojca,[1] dostałeś się w opiekę najznaczniejszych mężów; tak wybrany, jako powinowaty książąt Miasta, korzystałeś z największego skarbu pokrewieństwa, bo stałeś się im nie tyle bliski, jak drogi.

[1] Ojciec Boecjusza odumarł go w dziecięctwie.

I któżby cię nie nazwał najszczęśliwszym ze względu na znakomitych teściów,[1] cnoty twojej małżonki i pomyślności twych synów? Pominę to, gdyż nie warto mówić o rzeczach powszednich, że jeszcze w młodości dostąpiłeś takich zaszczytów, do jakich nie dochodzą starzy; do nadmiaru niezwykłej szczęśliwości twojej przyjść pragnę. A jeśli ma jakiekolwiek znaczenie owoc rzeczy śmiertelnych, to czy może nawet nadmierna boleść wymazać z pamięci ten dzień, kiedy widziałeś, że dwaj synowie twoi,[2] jako konsulowie wychodzili z twego domu w otoczeniu senatorów, przy towarzyszeniu tłumów; kiedy siedząc w ratuszu wraz z nimi na kurulnych krzesłach, jako orator cnoty królewskiej, zdobyłeś sławę wielkiego umysłu i krasomówstwa,[3] lub będąc w cyrku między dwoma konsulami,[4] nasyciłeś otaczające tłumy wspaniałością, przechodzącą oczekiwania szczodrobliwości twojej. Wysławiałeś, jak sądzę, fortunę, gdy ci sprzyjała i gdy cię, jako swą rozkosz, pieściła. Spotkał cię zaszczyt, jaki nigdy nikomu nie przypadł w udziale.[5] Czyż więc pragniesz z fortuną swe rachunki załatwiać? Wszak teraz dopiero zazdrosnym na cię spojrzała okiem. Jeśli porównasz liczbę i jakość radości i smutku, jeszcze zaprzeczyćbyś nie mógł, że jesteś szczęśliwym. A jeśli dlatego nie uważasz się za szczęśliwego, że przeminęło to, co się wówczas tak radosne zdawało, to nie masz jednak racji uważać się za nieszczęśliwego, albowiem przechodzi to wszystko, co za smutne teraz poczytamy. Czyżbyś dopiero teraz na scenę tego życia niespodzianie i jako gość przybył? Czyż sądzisz, że jest coś stałego w sprawach ludzkich, skoro śmierć człowieka samego w proch w jednej godzinie

[1] Patrycjusze Festus i Symmachus, których córki Elpis i Rusticjanę miał po kolei za żonę.

[2] Symmachus i Boetius.

[3] Zob. Wstęp str. IX.

[4] Swoimi synami.

[5] By dwaj synowie w tak młodym wieku naraz byli konsulami.

rozsypie? Albowiem, choć rzadką jest stałość rzeczy przypadkowych, ostatni jednak dzień życia jest śmiercią niektórych rzeczy fortunie podległych, choć ona zostaje.

Cóż przeto, myślisz, z tego wypływa? Czy umierając ty fortunę opuścisz, czy może ona porzuci cię sama?

III

Gdy słońce wjedzie różanym czwórprzęgiem[1]
Na niebo w blasków pożodze,
Wnet gwiazdy zbledną i jak przerażone
Pogasną na mlecznej drodze.

Ogród rozkosznie szkarłatem róż płonie,
gdy słodki zefir powieje;
Lecz jesień suche zostawi łodygi
i wszystkie zwarzy nadzieje.

Często pogodą morze wygładzone
spokojem fal swych oddycha,
Lecz, gdy akwilon[2] po fali uderzy,
burzy się, jęczy i wzdycha.

Jeśli na ziemi widzisz przemian tyle,
a których nikt nie dociecze,
Dobrom przygodnym, co fortuna niesie,
jakże zawierzysz, człowiecze?

Bo oto jedno jest zasadą stałą:
Że nic stworzone stałem nie zostało!

4 Wtedy odrzekłem jej na to: „Przywodzisz mi na pamięć, Karmicielko cnót wszystkich, rzeczy prawdziwe, gdyż

[1] Słońce według opisu poetów wyobrażane było jako bóg Febus objeżdżający świat na złocistym wozie zaprzężonym w cztery konie: Pyrois, Eous, Athon i Phlegon.

[2] Gwałtowny wiatr od północnego wschodu.

zaprzeczyć temu nie mogę, żeby zbyt krótki był czas trwania mojej pomyślności; lecz właśnie na wspomnienie tego mocniejszy żal mię ogarnia. W każdem bowiem niepowodzeniu najgorszą stroną nieszczęścia jest myśl, że było się kiedyś szczęśliwym."

„Ależ," — rzecze mi na to Filozofja, — „jeśli z tego powodu cierpisz, to nie tyle samej rzeczy przypisać to możesz, ile fałszywemu zdaniu, które sobie wytworzyłeś. Gdyż, jeśli to próżne imię przypadkowej szczęśliwości tak bardzo cię porusza, to zechciej sobie przypomnieć przy mojej pomocy, ile jeszcze tych dóbr, i to największych, posiadasz.

Więc, gdyby w cudowny sposób ocalonem zostało to, co uważałeś za najcenniejszy z pośród skarbów fortuny, czy mógłbyś, będąc w posiadaniu tego, użalać się na los krzywdzący? A wszak żyje stary teść twój Symmachus, ta największa chluba rodzaju ludzkiego, i co więcej, ten mąż pełen mądrości i cnoty, sam będąc bezpieczny,[1] na co zresztą nie poskąpiłbyś krwi własnej, dziś twoje opłakuje krzywdy. Żyje małżonka twoja[2] rozumna a skromna, i, bym wszystkie jej cnoty jednem objęła słowem, do ojca swego podobna. Żyje, powiadam, i dla ciebie tylko; choć życie jej zbrzydło, ducha podtrzymuje, a pragnieniem ku tobie stęskniona, we łzach i boleści schnie za tobą, — przez co jedno, przyznam to sama, zmniejsza się już twoja szczęśliwość.

Cóż powiem o dzieciach, które konsulami były, kiedy to jeszcze jako młodzieńcy przejawiali zdolności do umysłu ojca lub dziada podobne?[3] A jeśli ludzie, tyle dokładają starań, by życie ocalić, o jakże jesteś szczęśliwy, skoro uświadomisz sobie, że posiadasz dobra, o których nikt nie wątpi, że nad życie są droższe. Dlatego osusz już

[1] Symmachus, teść Boecjusza, nie tak bardzo był wówczas „bezpieczny", o czem snać nie wiedział autor, gdyż podobnie jak Boecjusz poniósł wkrótce śmierć z rozkazu Teodoryka.

[2] Rusticiana.

[3] Zob. wyżej str. 35 uw. 5.

łzy. Jeszcze nie nad wszystkiem zaciążyła nienawistna fortuna, ani też srożąca się nad tobą burza nie powinna ci się wydać zbyt straszną, skoro są niewzruszone kotwice, będące pociechą obecnej chwili, i nadzieją na przyszłość."

„O, niechaj będą, proszę! albowiem jak długo one będą trwały, mimo wszystko, wypłynę. Ale sama widzisz, ile ze swego splendoru straciłem."

Filozofja odrzecze mi na to: „Posunęliśmy sprawę nieco naprzód, gdyż nie uważasz się już za zupełnie nieszczęśliwego. Lecz nie mogę uznać zbytniej tkliwości twojej, gdy uskarżasz się żałosny i niespokojny, że ci czegoś do szczęścia niedostaje. Któż jednak znajdzie się tak bardzo szczęśliwy, aby się nie spierał o to, że czegoś mu w jego stanie brakuje? Jakże niebezpieczne są dobra ludzkie, gdyż albo ich nigdy w całości posiąść nie można, albo na stałe nigdy utrzymać się ich nie da. Jeden opływa w dostatki, ale niskość urodzenia ujmę mu przynosi; drugi z rodu znacznego pochodzi, lecz ze względu na ubóstwo, wolałby raczej być nieznanym. Inny osamotnione życie sobie przykrzy, choć jedno i drugie posiada. Ów szczęśliwy w małżeństwie, lecz będąc bezdzietnym dla obcego dziedzica majętność gromadzi. Inny wreszcie uszczęśliwiony potomstwem, opłakuje w smutku występki syna lub córki.

Stąd nikt łatwo ze stanem swojego losu się nie godzi, albowiem posiada nieraz to, czego z braku doświadczenia nie zna, lub skoro pozna rzeczy posiadane, ogarnia go obawa przed niemi. I dodaj to jeszcze, że ci najszczęśliwsi są tak przeczuleni, że, jeśli na ich skinienie wszystko się nie stanie, jak sobie tego życzą, to nieobeznani z nieszczęściem, z powodów, chociażby najbłahszych, upadają na duchu, utracając niemal całą szczęśliwość. Iluż to jest takich, którzy byliby uszczęśliwieni, gdyby mała cząsteczka z resztek dóbr twoich była ich udziałem? Nawet to miejsce, które ty zowiesz wygnaniem, jest ojczyzną dla jego mieszkań-

ców.[1] A więc nic nie jest snać tak nędzne, jeśli za takie nie jest uważane, i przeciwnie, w szczęśliwem jest położeniu ten, który ze spokojem wszystko znosi.

Któż jest tak wielkim szczęśliwcem, ażeby powodując się niecierpliwością, nie pragnął odmiany swego losu?

O, ileż goryczy miesza się ze słodkością ludzkiej szczęśliwości! Wydaje się ona tak miłą dla jej posiadacza, a mimo to, odchodzi kiedy zechce, i zatrzymaną być nie może! Jasną jest przeto sprawą, jak marną jest rzeczy znikomych szczęśliwość, która ani z umiarkowanymi na stałe nie zostaje, ani też pełnych frasunku zupełnie nie zaspakaja. I czemuż to, o ludzie, poza sobą szukacie szczęścia, które w sercach waszych się mieści? Oto niepewność i nieświadomość was trapi!

Pokrótce wyjaśnię ci zasadę najwyższej szczęśliwości. — Czy jest ci coś bardziej droższego nad siebie samego? „Nic“ — odrzekniesz. Otóż jeśli świadom siebie będziesz, osiągniesz, czegobyś nigdy stracić nie chciał, ani fortuna wydrzeć nie mogła. Lecz byś poznał, że na tych przypadkowych rzeczach szczęśliwość polegać nie może, tak sobie rozważaj. Jeżeli szczęśliwość jest najwyższem dobrem natury rozumnej, przeto nie jest najwyższem dobrem to, co ci w jakikolwiek sposób może być wydarte; ponieważ wyższem jest to, co nie może być wydarte, przeto jasną jest rzeczą, że o osiągnięcie szczęśliwości niestałość fortuny kusić się nie może. Zresztą, komu owa szczęśliwość doczesna sprzyja, ten albo wie o tem, że jest ona zmienną, albo też nie wie. Jeżeli nie wie, cóż to za szczęście być może przy nieświadomości i zaślepieniu? Jeśli wie, musi się obawiać, by nie utracić tego, co niewątpliwie może utracić; ciągła zaś obawa nie pozwala mu być szczęśliwym. A możebyś sądził, że taką stratę lekceważyć sobie trzeba? W takim razie, widać,

[1] Miejsce wygnania Boecjusza. Zob. Wstęp str. XI.

nędzne jest to dobro, którego stratę tak lekkiem sercem się znosi.

Zatem, ponieważ wiem, że jesteś przeświadczony i wieloma dowodami w tem utwierdzony, że dusze ludzkie nie mogą być śmiertelne, i że jasną jest rzeczą, iż przypadkowa szczęśliwość ciała ze śmiercią się kończy, wątpliwości nie podlega żadnej, że skoro śmierć jest zatratą szczęśliwości, rodzaj ludzki wraz ze śmiercią popadłby w nieszczęście. Jeśli zaś jest nam wiadomem, iż wielu ludzi szukało używania szczęśliwości nie tylko przez śmierć, lecz także poprzez boleści i udręki, w jakiż sposób życie doczesne szczęśliwymi może uczynić ludzi, skoro przeminąwszy nieszczęśliwymi ich nie czyni?“

IV

Ktokolwiek zechce budować
Gmach na wieczyste przetrwanie,
Nie chcąc go wydać na wichrów
Zdradliwe od wschodu wianie,
Lub zalew fal oceanu,
Gdy burza w dali powstanie, —
Niech szczytów górskich się strzeże,
Niech mija morskie wybrzeże...

Bo oto szczyty wysokie
Szturmuje wiatr napastliwy,
A zasię piaskiem uderzą
W brzeg fale, wzdęte jak grzywy...
Więc jeśli pragniesz uniknąć
Złych losów doli płochliwej,
Poszukaj twardej opoki
I kładź fundament głęboki.

A wtedy, choć wichry srogie
Na falach morza się kładą,

W wodnem szalejąc przestworzu, —
Przecież ci grozić zagładą
Nie mogą w twojem zaciszu,
Gdzieś mocy ścian swoich świadom.
I choć horyzont się zmroczy,
Pogodą będą lśnić oczy...

5 „Ale ponieważ wywierają już na ciebie wrażenie moje wywody, sądzę, że trzeba użyć nieco silniejszych argumentów. Pomyśl przeto, jeśliby dobra fortuny nie były, tak jak są, znikome i przemijające, cóż w nich jest takiego, co albo twoją kiedyś mogłoby się stać własnością, albo co nie zmalałoby po bliższem rozpoznaniu? Czyż bogactwa są cenne ze względu na ludzi, czy też same przez się? Cóż jest raczej cenniejsze, złoto, czy też mnóstwo zebranej monety? Ponieważ bogactwa więcej dodają blasku, raczej przez ich rozrzutność niż przez gromadzenie, przeto jeśli skąpstwo czyni ludzi nienawistnymi, to szczodrobliwość — sławnymi. Ponieważ nie może u jednego pozostać to, co przechodzi do drugiego, przeto wówczas pieniądz jest cennym, gdy, będąc innym oddany, przez szczodrobliwość przestaje być dającego własnością. I gdyby te bogactwa, jakie się w świecie znajdują, zgromadzić u jednego, wszystkich poza nim uczyniłoby to biednymi. Bo jeśli głos w całości odrazu licznych słuchaczy ogarnia, to przeciwnie ludzkie bogactwa, nie będąc rozdzielone, przejść do wielu ludzi nie mogą. Jeśli to kiedy nastąpi, ludzie, pozbawieni owych bogactw, stać się muszą biednymi. A więc, jakże ograniczone i niedostateczne są bogactwa, skoro przez wielu nie mogą być w całości posiadane, oraz że do nikogo przyjść nie mogą bez zubożenia innych! Czy blask drogich kamieni ciągnie oczy ku sobie? Jeśli jednak jest cokolwiek w tym blasku znamiennego, to błysk ten jest owych kamieni własnością,

nie zaś człowieka, i dziwię się bardzo, że ludzie tak są niemi olśnieni. Jakże bowiem to, co jest pozbawione ruchu i spoistości członków, miałoby się istotnie wydawać naturze żywej i rozumnej jako rzecz piękna? A choć te dzieła Stwórcy swojem wyróżnieniem się cośkolwiek uzyskują z pierwotnej piękności, jednak, mając miejsce niższe od ludzkiej doskonałości, na uwielbienie z waszej strony bynajmniej nie zasługiwały. Czy może piękno pól rozkoszą was napełnia?“

„I czemużby nie? wszakże jest piękną cząstką owego przepięknego dzieła! Tak nieraz radość nas ogarnia na widok spokojnego morza; tak podziwiamy niebo, gwiazdy, słońce i księżyc.“

„Ale czyż cośkolwiek z tego ciebie dotyczy? Czyż masz śmiałość chełpić się wspaniałością jednej z tych rzeczy? Czyż ty sam wiosennem kwieciem się zdobisz? Czyliż to twoja wylewa się obfitość na owoc, który lato przynosi? Czemu próżnej radości unosić się dajesz? Dlaczego obce dobra za swoje przyjmujesz? Nigdy fortuna nie uczyni twoją własnością tego, co z natury rzeczy obcem jest dla ciebie. Wprawdzie owoc ziemi, bez wątpienia, jest przeznaczony na pokarm stworzeniom żyjącym, — jeśli jednak pragniesz jeno zaspokoić potrzeby, na czem natura zwykle poprzestaje, — to bezpodstawnie życzysz fortunie obfitości; na małem bowiem i rzeczach niewielu natura się ogranicza, a jeśli chcesz jej obfitość nadmiernie wywołać, to w skutku będzie to albo nieprzyjemne, albo szkodliwe.

Więc może sądzisz, iż piękno bije z mieniących się barwą szat? Przecież takowe, jeśli są tak na wejrzenie wdzięczne, to będę w nich podziwiać albo rodzaj materjału, albo talent ich twórcy.

A może długi szereg służby czyni cię szczęśliwym? Słudzy jednak, jeśli są występni, są szkodliwym ciężarem dla domu, a samemu panu wielce nieprzyjaznymi; a jeśli są

uczciwi, w jaki sposób do twoich zasobów obcą cnotę zaliczysz?

Jasno więc z tego wszystkiego na jaw wychodzi, że żadne z dóbr, które do swoich zaliczasz, właściwie nie jest twojem dobrem. Jeśli w nich niemasz piękna, którego trzebaby pożądać, jakiż jest powód boleć nad ich utratą, lub cieszyć się z ich posiadania? Jeśli z natury swej są piękne, cóż to ciebie dotyczy? Wszak same przez się, niezależnie od twoich zasobów, podobaćby się musiały. Przecież nie dlatego są cenne, że znalazły się śród twoich bogactw, — lecz, ponieważ wartościowemi ci się wydały, zapragnąłeś je do swych dóbr przyłączyć.

Cóż zatem pragniecie, odwołując się tak rozgłośnie do fortuny? Pragniecie, sądzę, przez obfitość bogactw odpędzić od siebie ubóstwo. Lecz to ma dla was skutek odwrotny. Wiele bowiem potrzeba pomocy dla ochrony różnorodnego a drogiego sprzętu, i prawdą jest to, że bardzo wiele takiej pomocy muszą mieć ci, którzy wiele posiadają, a przeciwnie, niewiele potrzeba ludziom, którzy swoje bogactwo mierzą wymaganiami natury, nie zaś nadmiarem swych pragnień. Czyż więc nie macie żadnego, właściwie i istotnie wam przynależnego dobra, aby w rzeczach zewnętrznych i od was różnych swych dóbr upatrywać? Czyż tak odwrotny w rzeczach zachodzi stosunek, aby wydać się mogło, że boskie, ze względu na rozum, stworzenie nie inaczej, jeno przez posiadanie nieożywionego sprzętu, miałoby przejawiać swoją znamienitość? Wszystko inne bowiem poprzestaje na swojem, wy zaś, przez rozum Bogu podobni, od rzeczy najniższych usiłujecie zdobyć okazałość wspaniałej natury, i ani baczycie na to, jak wielką Twórcy waszemu wyrządzacie zniewagę. On chciał, by rodzaj ludzki ponad wszystko ziemskie stał wyżej, — wy godność swoją strącacie poniżej wszystkiego, najmarniejszego nawet. Albowiem wiadomą jest rzeczą, że jeśli wszelka dobroć jakiejkolwiek rzeczy

jest cenniejszą przez to, do kogo należy, zatem skoro wy najpodlejsze z pośród rzeczy uważacie za swe dobra, to właśnie nie bez słuszności wydać się musi, że takowym samych siebie we własnem przekonaniu podporządkowujecie. Taki jest bowiem stan natury ludzkiej, że wówczas tylko stawia się wyżej ponad wszystkie inne rzeczy, kiedy poznaje, kim ona jest; i odwrotnie, poniżej zwierząt się stawia, kiedy przestaje zwracać uwagę na swoją istotę. Jeśli nie wiedzieć o sobie leży w naturze pozostałych stworzeń, to już brakiem jest taka nieświadomość u człowieka. Oto jak dalece sięga ten błąd wasz, skoro uważacie, że można coś upiększyć ułudnemi ozdobami wziętemi skądinąd. Tak jednak być nie może. Albowiem, jeśli cokolwiek z ozdób dodaje blasku, to taka ozdoba, na pochwałę zasługuje; rzecz zaś tem przykryta i przysłonięta tem niemniej w swej szpetocie pozostaje. Ja zaś temu przeczę, by dobrem było to, co szkodę posiadającemu przynosi. Czyż się w tem mylę? Bynajmniej, odrzeczesz. Albowiem jakże często bogactwa swym posiadaczom szkodziły, gdy ktoś niegodziwy, aż tak dalece pożądał cudzego, że uważał się za najgodniejszego, by posiadał wszystko, jakie jest, złoto i drogie kamienie. Ty więc, który teraz obawiasz się dzidy i miecza, gdybyś wszedł na ścieżkę życia tego jako ubogi podróżny, śpiewałbyś wobec rozbójnika.[1]

O, przesławna szczęśliwości, z bogactw ludzi śmiertelnych płynąca, o którą bezpieczny być przestajesz, skoroś ją tylko osiągnął!“

[1] Jest to aluzja do wiersza *Juwenalisa* Sat. IV, 18 v. 19: Cantabit vacuus coram latrone viator.

V[1]

O, szczęsny wiek ów był zaiste,
Gdy ludzkość zbytków nieświadomą
Karmiły łany zbóż faliste,
A żołądź, jako rzecz łakomą,
Szukano, gdy zawiodły pługi
I głód się począł srożyć długi...

O, szczęsny wiek był, ów wiek stary,
Choć nikt nie umiał dać przyprawy
Miodnej do wina, Bakcha dary
Przyjmując jako znak łaskawy; —
Ni zasię barwić wełnę jasną
Z Tyru wiezioną farbą krasną...

O, szczęsny wiek ów był daleki,
Gdy człek się snem na łonie ziemi
Krzepił, — pragnienie w wodach rzeki
Gasząc, — pod sosny cienistemi
Konary chronion; — choć okręty
Nie szły przez morza żywioł wzdęty...

I broń okrutna w czasach owych
Krwią nie spłynęła nigdy wrażą,
Nie słychać było surm bojowych:
Bo jakież ręce się poważą
Broń podnieść, skoro krwi przelanej
Całą korzyścią — srogie rany?..

Obyż to dzisiaj, w erę naszą,
Powrócił znów obyczaj stary! —

[1] Piękna pochwała dawnych, dobrych czasów, wychwalanych niejednokrotnie przez starożytnych poetów, jak Wergiljusza, Tibulla, Lukrecjusza, Horacego, Owidjusza, Juwenalisa. Człowiek ówczesny był szczęśliwy, bo nie pragnął tak bardzo wyszukanego pożywienia, strojów wykwintnych, bogactw i panowania — przestawał na małem.

Aleć już chyba nie ugaszą
Ludzie żądz swoich... Och, bez miary
Kosztowne próby dał ludzkości,
Kto skarbów dobył z głębokości!...

6 „Lecz cóż mam mówić o zaszczytach i władzy, które pod niebiosa wynosicie, nieświadomi prawdziwej godności i potęgi? Wszak jeśliby one niegodziwemu w udziale przypadły, przyniosłyby klęski sroższe nad ognie, buchające z Etny,[1] alboli potop. — Oto masz pewnie w pamięci, jak mniemam, że przodkowie nasi zapragnęli obalić władzę konsulów, która była zasadą wolności, ze względu na ich pychę, podobnie jak dawniej, dla tejże samej hardości imię królów z państwa usunęli.[2] — A choć niekiedy, co tak rzadko się zdarza niestety, uczciwi piastują godności, cóż w nich innego się podoba, jak nie uczciwość tych ludzi godnością obdarzonych? Stąd widzimy, że zaszczyt nie przypada cnotom ze względu na godności, lecz godnościom dzięki cnocie.

A czemże jest ta wasza upragniona a sławetna władza? Czyż nie baczycie, o stworzenia ziemskie, nad kim rzekomo władzę sprawujecie? Gdybyś dostrzegł, że jedna z myszy zabiegałaby o prawa i władzę nad drugiemi, czyż nie trząsłbyś się ze śmiechu? Bo, mając na oku ciało człowieka, cóż odeń słabszego możesz znaleźć, skoro nawet ukąszenie albo przedostanie się do wnętrza pełzających owadów częstokroć go zabija? A nad czemże innem prócz samego ciała, lub tem, co jeszcze niżej należy od ciała postawić, to jest fortuną, mógłby kto wykonywać jakąś władzę? Czyż będziesz mógł kiedykolwiek rozkazywać wolnemu duchowi? Czyż zdołasz poruszyć umysł, zrównoważony przez rozum, ze stanu właściwego mu spokoju?

[1] *Etna*, wulkan na Sycylji.

[2] Wypędzili Tarkwinjuszów i ustanowili konsulów w r. 510 przed Chr.

Kiedy tyran mniemał, że pewnego wolnego męża przez tortury przymusi, by wydał wspólników spisku przeciw niemu uknutego, ów język sobie odgryzł i wypluł w twarz rozsrożonego tyrana, tak że męczarnie, które tyran uważał za przedmiot okrucieństwa, ów mąż mądry uczynił swą chlubą.[1] — A cóż może być takiego, czegoby człowiek miał od innych nie przenieść, a co sam względem ludzi stosuje? Wiemy, że Buzyrys,[2] który zwykł był gości mordować, został przez Herkulesa, swego gościa, zabity. Regulus wielu kartagińczyków wziętych do niewoli zakuwał w kajdany, lecz wkrótce sam podał ręce w łańcuchy zwyciężonych.[3]

Tak więc, czyż możesz uważać za właściwą moc owego człowieka, który nie może uniknąć tego, co innym władny jest uczynić? Przytem, jeśliby w godnościach i władzy znajdowało się dobro im właściwe i z natury płynące, nie dostawałyby się one nędznikom. Przecież rzeczy sobie przeciwne nie łączą się zwykle ze sobą. Natura wzdryga się bowiem łączyć przeciwieństwa. Przeto, ponieważ niema wątpliwości, że częstokroć nawet najgorsi są wyniesieni do wielkich zaszczytów, to także jest jasne, że nie są one z natury swej dobre, skoro nie znajdują przeszkód, by znaleźć się u występnych. Co zaś ze wszystkich darów fortuny może zasługuje na uwagę, to że one właśnie w większej obfitości przypadają niecnotom.

Sądzę, że na inną jeszcze rzecz należy zwrócić uwagę. Otóż, nikt nie wątpi o sile tego, w którym dostrzegł moc, — a ten, w którym jest zwinność, rzecz prosta, jest zwinnym; dalej — muzyka czyni muzyków, sztuka lekarska — lekarzy, retoryka — mówców. Natura bowiem każdej rzeczy

[1] Miał to być *Anaksarch*, filozof, który był torturowany przez Cyprjana, króla Nikareontu.

[2] *Buzyrys* — okrutny tyran Egiptu, który składał Jowiszowi ofiary ze swych gości; został zabity przez Herkulesa.

[3] *Regulus*, konsul rzymski, pokonał kartagińczyków, ale sam później zginął w niewoli kartagińskiej.

to tylko sprawia, co jest jej właściwością, bynajmniej nie wywołuje skutków z rzeczy sobie przeciwnych, a nawet rzeczy z sobą sprzeczne odrzuca. Zatem ani bogactwa nie mogą ograniczyć nienasyconego skąpstwa, ani władza niezdolna uczynić swym panem tego, kogo występne żądze wiążą nierozplątanemi łańcuchami, a nadany złym ludziom zaszczyt nie tylko nie czyni ich godnymi, ale raczej ich zdradza, bo okazuje, jak są niegodni. Czemu to przypisać? Cieszycie się bowiem nadawaniem fałszywych nazw rzeczom, ich istocie nie odpowiadającym, a które, przez skutki z nich płynące, łatwo kłam temu zadają. Tak więc ani owe bogactwa, ani ta władza, ni też godność za istotne wartości uznane być nie mogą. Nakoniec tożsamo można zawyrokować o całej fortunie, w której nic niema godnego pożądania, ani żadnej przyrodzonej zalety w niej nie widać; — zresztą ona nie przyłącza się zawsze do dobrych, — ani dobrymi nie czyni tych, którym przypadła w udziale."

VI

Któż nie zna zbrodni okrutnych i licznych
Tyrana,[1] który wydał Wieczne Miasto
Na łup płomieni, a zaś męże sławne
Kazał mordować? — Wzgardziwszy niewiastą,
Nie syt krwi brata, przeraził ogromem
Zbrodni, pojąc się krwią matki i sromem.[2]

A przecież zbrodniarz swym sceptrem rozsądzał
Ludy, na które patrzy Febus gładki,
Co z wschodu idąc, w wodach blaski gasi, —

[1] *Neron,* który spalił Rzym dla fantazyj artystycznych, zwalając później winę na chrześcijan. Mordował on wszystkich podejrzanych o spisek przeciw sobie, nawet najbliższych, jak nauczyciela swego Senekę, brata Brytannika, żonę Oktawję, nawet matkę Agryppinę.

[2] Nero kazał matkę swą Agryppinę zamordować. Gdy się dowiedział, że rozkaz spełniono, poszedł, oglądnął ciało matki, robiąc uwagi co do jej wyglądu. Opowiada o tem *Swetonjusz* VI, 34 i *Tacyt* Ann. XIV, 1 nn.

Albo-li mrożą polarne Niedźwiadki,[1] —
Lub też, przerwawszy piekielne potrzaski,
Wiatr dręczy, ogniem rozpalając piaski.

I czyż najwyższa ponad światem władza
Mogła odmienić dziki szał Nerona?
O, stokroć ciężki los ludy spotyka,
Gdy z majestatem nie jest sprzymierzona
Cna sprawiedliwość, — a zasię miecz rączy
Do wszelkiej zbrodni z trucizną się złączy. —

7 Na to tak rzekę: „Wiesz sama, że nie opanowało mię ubieganie się o rzeczy śmiertelne, lecz starałem się o podstawę do sprawowania obowiązków, aby uzdolnienia w bezczynności się nie zmarnowały.“

„Jednakże, odpowie Filozofja, jest właśnie rzecz taka, którąby mogła umysły z natury już wybitne, ale nie będące jeszcze u szczytu doskonałości, pociągać, mianowicie żądza sławy a także rozgłos najlepszych zasług względem rzeczypospolitej. Zważ, jak to jednak jest rzeczą marną i bez żadnej zgoła wagi.

Cały obszar ziemi, jak ci to wiadomo z astrologicznych wyjaśnień, w stosunku do wielkości niebios, jako punkt może się przedstawiać, — czyli, gdyby ją porównać z ogromem niebieskiego globu, możnaby powiedzieć, iż żadnej nie ma rozległości. Otóż tej i tak już małej rozległości prawie czwarta część, jak to poznałeś ze świadectwa Ptolomeusza,[2] jest zamieszkałą przez znane nam zwierzęta. Jeśli zaś po rozwadze wyłączysz z tej czwartej części to, co morza i błota zabierają, a co przypada jeszcze na pu-

[1] Gwiezdna konstelacja.

[2] *Ptolomeusz Klaudjusz*, sławny geograf, matematyk i astronom. Żył w Aleksandrji w II-m wieku po Chr. „Systema Ptolomaei“ czyli jego system planetarny przetrwał aż do Kopernika.

stynne okolice, to zaledwie ścieśniony wielce obszar dla zamieszkania ludziom pozostanie. W tymże to więc punkciku owego punktu, ściśnięci i zamknięci, o zdobyciu rozgłosu i rozsławieniu swego imienia marzycie!?

Lecz cóż może mieć zupełnego i wspaniałego sława, w granicach tak ciasnych i małych zamkniona? Dalej i to, że ową małą zagrodę zamieszkuje wiele narodów tak różnych od siebie mową, obyczajami, całym sposobem życia, do których jużto ze względu na utrudnione podróże, jużto na różność języka, czy też brak stosunków, nie tylko sława poszczególnych ludzi, ale nawet miast całych dojść nie może. — Już za czasów Marka Tulljusza, jak to sam w pewnem miejscu zaznacza,[1] jeszcze nie była doszła wieść do gór Kaukazu[2] o republice rzymskiej, — choć była ona już w rozkwicie, a nawet straszną dla Partów[3] i innych ludów tych krain. — Więc czyż nie widzisz, jak małą jest i ograniczoną ta sława, którą rozgłosić i rozszerzyć tak usiłujecie? A czyż nie wiesz, iż u rozmaitych ludów obyczaje i prawa tak się różnią, że to, co u jednych zasługuje na pochwałę, u drugich godne jest kary? Zatem, jeśli kogo radością przejmuje rozgłos jego chwały, temu jednak nie sposób rozsławić swe imię śród wielu narodów. — Niechże więc poprzestaje każdy na rozgłosie śród swoich, a w granicach jednego narodu przesławna nieśmiertelność tej chwały się zamknie. A jakże to wielu przesławnych swego czasu ludzi zapomnienie pisarzy bez ratunku wykreśliło z pamięci! Cóż zaś same pisma pomogą, skoro je wraz z autorami swymi starość przewlekła i ciemna przygniata? Wy zaś, gdy my-

[1] *Cycero* De Republica VI. Cycero, przesławny mówca, dzielny mąż stanu, wielki popularyzator nauki greckiej śród rzymian. Jako filozof sprzyjał on stoicyzmowi, jakkolwiek sam raczej wyznawał eklektyczny sceptycyzm. Żył w latach 106—43 przed Chr.

[2] *Kaukaz*, góry na pograniczu Azji, między morzem Czarnem a Kaspijskiem.

[3] *Partowie*, lud w Azji Mniejszej, z którym Rzymianie nieraz walczyli.

ślicie o sławie czasu przyszłego, robicie wrażenie, jakbyście sobie nieśmiertelność gotowali. Lecz jeśli już do nieskończonych przestrzeni wieczności prowadzisz, cóż znajdujesz w sobie takiego, byś się cieszył długotrwałością swego imienia? Albowiem, jeśli trwanie jednego momentu do dziesięciu tysięcy lat przyrównać, to ponieważ jeden i drugi wymiar czasu jest określony, przeto choćby najmniejszą, jednak posiada pewną proporcję. Lecz sama ta liczba lat, choćby nie wiem jak licznych, do nieograniczonego trwania nawet przyrównaną być nie może. Jeśli bowiem rzeczy skończonych zestawienie wzajemne byłoby możliwe, to jednak nigdy zestawienie nieskończoności ze skończonem nie może być uczynionem. Tak więc, choćby nie wiem jak długiego czasu sławę zestawić w myśli z niewyczerpaną wiecznością, — to ona nie tylko małą, ale zgoła żadną się nie przedstawia. Wy zaś czynicie dobrze jeno przez wzgląd na łaskę ludu i dla zdobycia próżnego rozgłosu, a lekceważąc wyższość sumienia i cnoty, szukacie nagrody w ludzkiem uznaniu. Posłuchaj, jak sobie ktoś z tak próżnego wywyższania się wesoło dworował. Otóż, obsypawszy zniewagami człowieka, który przybrał fałszywe imię filozofa, nie dla pełnienia prawdziwej cnoty, ale dla hardości sławy, — dodał, że wówczas będzie wiedział, czy ów człowiek jest filozofem, skoro zniewagi otrzymane cierpliwie i łagodnie przeniesie. Ów cierpliwie zniósł obelgę, i jakby drwiąc rzekł: „Nareszcie teraz wierzysz, że jestem filozofem?“ A na to mu ten z gryzącą ironją odpowiada: „Uwierzyłbym, gdybyś milczał.“

Cóż w tem jest takiego, by dotyczyło ludzi wybitnych, (bo o nich tu mowa), którzy szukają przez cnotę sławy? — Cóż w tem jest, mówię, coby dotyczyło ich sławy po ostatecznem przez śmierć rozwiązaniu ciała? Albowiem, jeśliby ludzie całkowicie umierali, czemu nie pozwalają wierzyć nasze nauki, żadnej zgoła niemasz sławy, gdyż ten, do którego ona należy, nie istnieje wcale. Jeśli zaś umysł dobrze

siebie świadom, wyzwolony z ziemskiego więzienia, wolny do niebios zdąża, czyż nie wzgardzi każdą ziemską sprawą? Wszak zażywając nieba rad jest, że od rzeczy ziemskich został oswobodzony."

VII

Kto myśli swojej nieopatrznie zwierzył,
By w sławie szczęścia widzieć szczyt,
Niech spojrzy w niebios przestwór nieobjęty
I niech, widoku tego syt,
Do ciasnych granic ziemi wzrok obróci,
A małej sławy dojrzy pył. —
Bo czyż nie nazbyt dumy, o śmiertelni,
By każdy w wiecznej sławie żył? —
Wszak, choć śród ludów dalekich pobieży
Niezwykłej sławy waszej głos,
Lecz ród wasz, choć rozbłyśnie blaskiem,
Jeden dosięgnie ludzi los:
Śmierć wzgardy pełna dla rozgłośnej sławy...
Więc w głębi duszy swojej zważ,
Że śmierć całunem zarówno spowinie
Wyniosłe czoło, korną twarz! —
Czem jest dziś Brutus[1] lub surowy Kato?[2]
Gdzie Fabrycego[3] stlała kość?
Oto ich rozgłos mdła litera znaczy, —
I całej sławy zgoła dość...
Lecz któż, te piękne czytając imiona,
Powie, że zgasłych śmiercią zna?

[1] *Brutus* został pierwszym konsulem Rzymu po wypędzeniu króla Tarkwinjusza (r. 510 przed n. Chr.).

[2] Prawdopodobnie mowa o *Katonie młodszym*, który żył za czasów Cezara. Zdobył sobie sławę człowieka surowej cnoty.

[3] *Fabrycjusz*, konsul rzymski, którego nikt niczem przekupić nie mógł. Mówiono o nim, że go trudniej od uczciwości odwrócić, niż słońce ze swej drogi cofnąć.

Oto leżycie już zgoła nieznani, —
Nie zbudzi was już fama czcza....
Więc jeśli wierzysz, że sława przedłuży
Blask życia twego w długi czas, —
To wiedz, że poto dzień jutrzejszy przyjdzie,
By blask ten w drugiej śmierci zgasł!

8 „Lecz abyś nie sądził, że nieubłaganą prowadzę wojnę przeciwko fortunie, to powiem, iż zdarza się niekiedy, że choć dla ludzi jest ona fałszywą, jednak cośkolwiek dobrego ma w sobie. — Dzieje się to wtedy mianowicie, kiedy otwarcie występuje, kiedy czoło odkryje i obyczaje swoje wyznaje. — Widać nie pojmujesz jeszcze, o czem mówię. Rzecz dziwna, że myśl, którą wypowiedzieć pragnę, zaledwie potrafię słowami wyjaśnić. Otóż sądzę, że bardziej pożyteczną jest dla ludzi fortuna przeciwna, niż pomyślna. Ta bowiem pozorem szczęśliwości zdając się łudzić, zawsze się zdradza; — tamta zawsze jest prawdziwą, gdyż, odmieniając swoje oblicze, niestateczność swą okazuje. Pomyślna oszukuje, — niepomyślna kształci; pomyślna wiąże umysły przez kłamstwo pod pozorem korzystania z dóbr, — ta daje swobodę przez poznanie znikomej szczęśliwości. Tak więc spoglądaj na fortunę ci pomyślną, jako na wietrznicę niestałą, siebie samej nieświadomą, — fortunę zaś przeciwną miej za umiarkowaną i nieobłudną, a przez ćwiczenie w przeciwności — za roztropną. Wreszcie, fortuna pomyślna schlebianiem odwodzi niebacznych od prawdziwego dobra; zaś nieszczęsna zazwyczaj przez przeciwności z powrotem sprowadza do prawdziwych wartości.

Czyż i to mało cenisz, że umysły wiernych ci przyjaciół właśnie ta twarda i straszliwa fortuna odkryła, a owa szczęsna zarówno pewne oblicza towarzyszy jak i wątpliwe przed tobą zakryła; czyż odchodząc nie zabrała swoich,

nie zostawiła zaś twoich? Ileżbyś za to, będąc wolny i, jak się zdało, szczęśliwy, oddał! Zaprzestań tedy tych dóbr utraconych szukać, bowiem odnalazłeś przyjaciół, najcenniejszy rodzaj bogactwa!“

VIII

A iże wieczne odmiany
Rządzą się dziwną harmonją,
A iże pierwiastkom dany

Pęd mocny, że same gonią
Za zgodą, — że na różany
Dzień Febus sypie blask dłonią,

Na złotym stojąc rydwanie,
Że miesiąc nocom przewodzi,
Że, chociaż burza nastanie,

Jest kres dla morskiej powodzi,
Że żadna fala nie w stanie
Przekroczyć wał, co ją grodzi, —

To stąd, iż w łańcuch układa
Wsze rzeczy miłość, co wodą
Wraz z niebem i ziemią włada.[1]

A niechaj dziwną przygodą
W miłości zjawi się zdrada,
Wnet walkę żywioły wiodą,

Jak gdyby żądne zniszczenia
Machiny świata całego,
Którą ruch zgodny zamienia

[1] Podobnie Dante w Boskiej Komedji stawia miłość, jako najwyższe prawo, rządzące i poruszające wszechświat. Por. ostatni wiersz Boskiej Komedji, gdzie poeta ową najwyższą zasadę wszechruchu wypowiada w ten sposób: „L'amor che muove il sole e l'altre stelle“ — „Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy.“

W hymn piękna, gdzie myśli biegą.
Swą krasą miłość ocienia
Przymierze, kiedy je strzegą

Narody; rodzinne znicze
W kochaniu roznieca snadnie,
Przyjaźni tworząc zdobycze.

Ta miłość, co niebem władnie,
Ludzkości! — jakże ci życzę —
Niechaj w twe serce zapadnie![1]

[1] Jest to jeden z najgłębszych i najpiękniejszych metrów Boecjusza. Por. mój art. „Boecjusz jako poeta". Wiadomości dla duchowieństwa, Poznań 1925, nr. 1 str. 13.

KSIĘGA TRZECIA

1 Filozofja skończyła już pienia, — lecz mnie, żądnego słuchania, zdumionego i zasłuchanego jeszcze, wdzięk pieśni oczarował. Zatem po chwili rzekłem: „O najwyższa pociecho dusz utrudzonych! jakże mię pokrzepiłaś jużto powagą swej myśli, jużto rozkoszą pieśni! teraz nie przypuszczam już nawet, bym nie miał sił oprzeć się ciosom fortuny. Oto nie tylko nie obawiam się środków, które nazwałaś nieco przykremi, lecz gotów będąc je przyjąć, usilnie cię o nie proszę."

Wtedy ona mi rzecze: „Czułam to, widząc, jak słowa moje w milczeniu i skupieniu chłonąłeś; nawet oczekiwałam tego usposobienia twego umysłu, a zresztą, co jest bliższe prawdy, sama tego w tobie dokonałam. Taka jest bowiem właściwość lekarstwa, że po skosztowaniu jest wprawdzie przykre, lecz wewnątrz przyjęte przynosi rozkoszną ulgę. Widzę, jak żądnym jesteś słuchania mych nauk, — jakimże jednak gorzałbyś zapałem, gdybyś wiedział, dokąd cię prowadzić zamierzam?!"

„Dokąd?" — spytałem.

„Do prawdziwej szczęśliwości," — odpowie mi Filozofja, — „o której wprawdzie marzy twoja dusza, ale że wzrok ma zaprzątnięty złudnemi obrazami, przeto jej dojrzeć nie może."

„Uczyń to, błagam," — rzekłem do mojej Mistrzyni, — „a w całej prawdzie i bez zwłoki mi ją ukaż!"

„Uczynię to chętnie dla ciebie," — odrzekła, — „ale pierwej postaram się rzecz, o której mowa, słowami dokład-

niej opisać, abyś, mając jej obraz przed sobą, zwróciwszy oczy i w stronę przeciwną, mógł już poznać pierwowzór prawdziwej szczęśliwości."

I

Ktokolwiek zechce siać w ugorne pola,
Ten krzywym nożem z krzów łany oczyści,
Wypiele z chwastów i paprotnych liści,
A reszty Ceres[1] dokona już wola.

Kto po goryczy, którą ma niedola,
Miodu smakuje, — snadne ma korzyści.
Gwiazd konstelacje w złociste okiści
Cudniej się wiążą, gdy wichrów swawola

Deszczonośnych ścichnie.
Noc zasię uciecze,
Gdy za jutrzenką płomienne rumaki
Dzień na niebieskie pokieruje szlaki.

Ty oto, niegdyś wpatrzony, człowiecze,
W dobra ułudne, wyzwól z jarzma szyję,
Niech skarb prawdziwy twe serce podbije!

2 Filozofja, opuściwszy nieco oczy i niejako skupiona w swej dostojnej myśli, tak znów rozpoczęła: „Wszelkie starania ludzkie, na jakie się zdobywa wysiłek najrozmaitszych zabiegów, choć różną kroczą drogą, ale do jednego tylko celu, to jest do szczęśliwości dojść usiłują. Dobrem zaś należy nazwać taki przedmiot naszych zabiegów, jeśli po jego osiągnięciu nikt już nie może nic więcej pragnąć. Przytem zaznaczyć trzeba, że dobrem najwyższem jest to, które zawiera w sobie wszystkie inne dobra; a zatem takie

[1] *Ceres*, grecka Δημήτηρ, nauczyła ludzi uprawy roli.

dobro, któremu miałoby cośkolwiek zabraknąć, nie mogłoby być uważane za wyższe, gdyż poza niem znalazłoby się coś, czego możnaby jeszcze pożądać. — Jasną więc jest rzeczą, że szczęśliwość jest to stan doskonały posiadania w zespole dóbr wszelkich.

Tę szczęśliwość, jak powiedzieliśmy, ludzie na różnych ścieżkach starają się osiągnąć. Pożądanie prawdziwego dobra jest już z natury wpojone w umysły ludzkie. Niestety, błąd po bezdrożach chodzący, prowadzi ludzi do dóbr fałszywych. Jedni bowiem zabiegają, by opływać w bogactwa, wierząc, że najwyższe dobro jest wówczas, gdy niczego człowiekowi niedostawa. Inni znów, sądząc, że dobro jest tem, co najbardziej przysparza nam poważania, starają się, by, osiągnąwszy dostojeństwa, byli we czci u swych ziomków. Są tacy, którzy najwyższe dobro na najwyższej władzy zakładają; — ci albo sami pragną panować albo z panującymi starają się być w bliskich stosunkach. Ci znów, którym sława wydaje się rzeczą najlepszą, zdążają do tego, by imię swoje, jużto przez czyny wojenne, jużto zabiegami w czasie pokoju, sławnem uczynić. Najwięcej jednak jest takich, którzy owoce dobra mierzą radością i weselem; — ci za najszczęśliwszą rzecz uważają rozpływać się w rozkoszy. Są także i tacy, którzy celowo wybierają jedne dla osiągnięcia drugich, jak naprzykład ci, którzy pragną bogactwa dla władzy i rozkoszy, lub którzy ubiegają się o władzę dla zdobycia pieniędzy lub sławy. Ku tego rodzaju czynom i pragnieniom zwraca się całe ludzkie usiłowanie, jako to ku szlachetności i popularności, gdyż one w pewnej mierze niejako przysparzają sławy. Żona i dzieci są godne pożądania ze względu na te przyjemności, które ludzie stąd czerpią. Co się zaś przyjaciół tyczy, tego najświętszego z pośród dóbr wszelakich, to są oni darem nie fortuny, lecz cnoty; natomiast wszystko inne jest przez ludzi podejmowane albo dla osiągnięcia władzy albo też rozkoszy.

Odnośnie do zalet ciała, to zbędną rzeczą jest sądzić, by można je do wyższych dóbr zaliczać, siła bowiem i wzrost przysparza zwykle mocy, — piękność i zwinność — sławy, zdrowie — rozkoszy.

Jasną jest rzeczą, że w tem wszystkiem upragnioną jest tylko szczęśliwość. Albowiem jeśli ktokolwiek pożąda czego więcej ponad inne rzeczy, jest tylko dowodem, że on to za najwyższe poczytuje dobro.

Lecz miejmy to na uwadze, że najwyższe dobro określiliśmy wyżej mianem szczęśliwości, dlatego szczęśliwym nazywa się stan taki, którego się pożąda ponad wszystko inne. Masz więc przed oczyma przedstawiony już niemal obraz szczęśliwości ludzkiej: bogactwa, zaszczyty, władzę, sławę, rozkosze. Te oto dobra tylko mając przed oczyma, Epikur[1] w następstwie za najwyższe dobro uznał rozkosz, gdyż wszystkie inne zdają się człowiekowi sprawiać przyjemność.

Lecz wracam do zabiegów ludzkich, — gdyż dusza, choć pamięć ma przyćmioną, jednak najwyższego poszukuje dobra; ale nie może go znaleźć, podobnie jak pijany nie wie, jaką drogą do domu mógłby powrócić. Czy jednak nie może się wydawać, że ci, którzy starają się obywać bez wszystkiego, są w błędzie? Nie inaczej sprawa się przedstawia, ponieważ do doskonałej szczęśliwości inną drogą dojść nie można, jeno przez stan najobfitszego posiadania dóbr wszelakich, nie potrzebujący niczego, lecz wystarczający sam sobie.

A może są w błędzie ci, którym się wydaje, że to, co jest rzeczą najlepszą, jest także najgodniejsze czci? — Bynajmniej. Nie może być przecie rzeczą marną i godną

[1] Epikur, filozof grecki (342—270 przed Chr.), założył szkołę o kierunku materjalistycznym i antyreligijnym. W etyce postawił jako naczelną zasadę rozkosz, miarkowaną rozumem; stąd system jego zwany hedonizmem (ἡδονή = rozkosz).

pogardy to, co osiągnąć pragną w swem dążeniu prawie wszyscy ludzie. A może władza nie powinna być między dobra policzona? Cóż więc? Czyż za rzecz błahą i bez znaczenia ma być uważane to, co w powszechnem przekonaniu nad wszystko inne jest cenniejsze? A czyż świetność za nic ma być oceniona? Lecz zaprzeczyć się nie da, ażeby rzecz, zadziwiająca swą wspaniałością, nie była zarazem sławną. Albowiem na cóż się zda powiedzieć, że szczęśliwość nie jest pełną niepokoju i smutku, ani też boleściom i uciśnieniom nie podlega, skoro w najmniejszych nawet rzeczach jest pożądane to, co mogłoby sprawiać rozkosz.

Otóż to są właśnie rzeczy, które ludzie pragną posiąść, gdyż, pożądając bogactw, godności, panowania, sławy i rozkoszy, wierzą, że nadejdzie dla nich dostatek, poszanowanie, władza, sława i wesele.

Tak więc dobrem jest to, co w tak rozmaity sposób ludzie pragną osiągnąć; — a jaka jest w tem siła natury, łatwo wykazać, skoro choć są różne i niezgodne ze sobą przekonania, jednak w wyborze najwyższego dobra ludzie ostatecznie się zgadzają."

II

O jakże władną moc matki natury
Wyda się temu, co wejrzeniem śmiałem
Na wszechuległość rzeczy spojrzy z góry!
Jako przezorną jest w dążeniu stałem,
Gdy przeobraża w ład chaos ponury;
Lgnące ku sobie wewnętrznym zapałem
Pierwiastki wiąże prawami. Radośnie
I w pełnym ku niej podziwie pieśń rośnie...

Cóż znaczy, że lew, afrykańskiej puszczy
Niedawny władca, zdobne ma łańcuchy,
Że patrzy w trwodze w bat, który wyłuszczy

Myśl i chęć pana, — że jadła okruchy
Z rąk bierze głodny ku uciesze tłuszczy; —
Niech krew poczuje, a ryk jego głuchy
Przerazi, — siły swe zbudzi, wiążące
Łańcuchy skruszy, rozszarpie pogromcę!

Ptaszyna w lesie wesoło świergoce,
Zaś jako więzień żywot w klatce wiedzie.
Napróżno codzień ma słodkie owoce
I napój miodny, — bo skoro na przedzie
Klatki usiędzie, wnet w ściany łopoce,
Pragnąc się wyrwać w las stary, i w biedzie
Odtąd piosenką tęskliwie się żali,
Gardzi pokarmem, rwąc się w las hen... w dali...

Niechaj kto drzewu swą siłą mocarną
Wierzchołek smukły tak nisko pochyli,
Że się gałęzie ku ziemi przygarną,
Gdy dłoń odejmie, — to już tejże chwili
Z powrotem w niebo pogląda... Pożarną
Tarcz słońca, która blaskiem krwawym pyli,
Choć Febus w wodach zachodnich ostudzi,
Ktoś tajną drogą znów wróci do ludzi.

I oto takim przedziwnym nawrotem
Drga i pulsuje ten bezmiar wszechświata, —
W swojej odnowie wiąże mocnym splotem
Rzeczy ze sobą i, choć obce, brata.
Kto szuka przyczyn, niechaj pomni o tem,
Iż przez porządek rzecz każda bogata, —
Skutek z początkiem są tak siebie blisko,
Że w zazębione łączą się kolisko.

3 „Wy tedy, o ziemskie stworzenia, choć w przyciemnionych obrazach, jednak doszukujecie się myślą swojego

początku i prawdziwy cel owej szczęśliwości w jakiś sposób, choć bynajmniej nie przenikliwie, przecież dostrzegacie. — Dzięki temu i do prawdziwego dobra naturalna prowadzi was skłonność, lecz też od niego i wieloraki błąd was odwodzi. Zważ jednak, czy za pomocą obranych przez się środków ludzie mogą mieć nadzieję osiągnąć szczęśliwość, czy potrafią oni dojść do przeznaczonego celu?

Jeśliby bowiem pieniądze albo zaszczyty i wszystkie tego rodzaju rzeczy sprawiały, że żadnego z dóbr zdawałoby się nie brakować, wówczas i my moglibyśmy przyznać, iż niektórzy ludzie przez posiadanie tych dóbr staliby się szczęśliwymi... Jeśli natomiast wymienione dobra nie mogą tego sprawić, co obiecują, a przytem zauważyć się daje brak dóbr jeszcze bardzo wielu, czyż nie jest rzeczą widoczną, że fałszywy pozór szczęśliwości w nich się jedynie dostrzega? Najpierw więc ciebie samego zapytuję, który do niedawna w bogactwa opływałeś, — czyż nigdy wśród takiej obfitości majątku duch twój nie poruszył się niepokojem, rodzącym się z uczynionej krzywdy?"

„Rzeczywiście, nie mogę sobie przypomnieć," — odrzekłem, — „bym natyle swobodny był duchem i nigdy się niczem nie dręczył."

„Czyż nie dlatego tak było, że zbrakło ci rzeczy, jakiej pragnąłeś, by ci na niej nie zbywało, lub, że było to, czego nie chciałeś?"

„Tak jest," — przytwierdziłem.

„Otóż pragnąłeś obecności jednego, a braku drugiego."

„Przyznaję," — odrzekę.

„Uczuwa się zatem," — rzecze Filozofja, — „brak tego, czego kto pragnie?"

„O tak," — potwierdziłem.

„A jeśli komu niedostawa czego, czyż wystarcza on we wszystkiem sam sobie?"

„Bynajmniej."

„Ty zatem, pełen będąc dostatków, czyż nie doświadczałeś owej niewystarczalności?“

„Ach, jakżeż nie?“ — westchnąłem.

„Dostatki przeto sprawić nie mogą tego, by można było nie potrzebować niczego i sobie samemu wystarczać, — a to właśnie zdały się obiecywać. Ponadto, sądzę, i to jeszcze wielce trzeba wziąć pod uwagę, że pieniądze same przez się do nikogo nie należą, i niema gwarancji, ażeby swym posiadaczom nie mogły być pod przymusem odebrane.“

„Przyznaję to,“ — rzekłem.

„Bo jakże nie przyznasz tego, skoro codziennie ktoś silniejszy wydziera je wbrew woli słabszego? Czyż nie tu jest źródło sporów po sądach, gdzie ludzie domagają się siłą albo podstępem zabranych pieniędzy?“

„O tak.“

„Stąd każdy potrzebuje,“ — rzecze Filozofja, — „pomocy zzewnątrz, ażeby móc obronić swoje pieniądze.“

„Któżby“ — odrzekę — „temu zaprzeczył?“

„Nikt zatem nie potrzebowałby takiej obrony, gdyby nie posiadał pieniędzy, które mógłby postradać.“

„Nie można w to wątpić,“ — odrzekłem.

„Stąd cała sprzeczność wychodzi na jaw, gdyż bogactwa, które sądzićby należało, iż sobie samym wystarczają, raczej obcej wymagają pomocy. A jakiż jest sposób na to, ażeby potrzeby życiowe przez bogactwo usunąć? Czyż łaknąć nie mogą bogaci? albo odczuwać pragnienia? Czy nie doświadczają zimowego chłodu ludzie posiadający pieniądze? Powiesz może, że zamożni mają ku temu środki, aby głód nasycić, by pragnieniu i zimnu zapobiec. W ten jednak sposób można tylko ulżyć przez bogactwa niedostatkom, ale zupełnie usunąć ich nie można. Jeśliby bowiem ów niedostatek, dyszący i czegoś ciągle potrzebujący, przez bogactwo miał być zaspokojony, trzeba, żeby coś było takiego, czem mógłby być nasycony. Zamilczam o tem, że natura poprzestaje na

małem, łakomstwu zaś niczego nie dosyć. Przeto jeśli bogactwa niedostatku nie potrafią usunąć, lecz same swoją własnością go czynią, czemuż więc sądzicie, o ludzie, że one zadowolenie dać mogą?“

III Niechaj złoto jak potok popłynie wezbrany,
(Niezdolne nigdy żądzy nasycić bogacza),
Niechaj w jarzmach sto wołów użyźnia mu łany,
Niechaj szyję sznur pereł cudownych otacza,
Czyż odpocznie choć chwilę obawą nękany?
Czyż śmierć mniej jest samotną dla dóbr posiadacza?

4 „Zato dostojeństwa czynią czcigodnym i poważanym tego, komu w udziale przypadły.“

„Czyż jednak urzędy mają taką właściwość, by mogły wpoić cnoty w umysły urzędujących, a usunąć występki? Otóż zazwyczaj nietylko nie wykorzeniają one niegodziwości, ale raczej dodają im blasku, dzięki czemu narzekamy, że zaszczyty dostają się często najgorszym ludziom; stąd Katullus[1] pogardliwie nazywa Noniusa[2] wołem, jakkolwiek zasiadał on na kurulnym stolcu.[3] A czyż nie widzisz, ile hańby dodają złym dostojeństwa? Wszak mniej ujawniałaby się ich niegodziwość, gdyby żadnemi zaszczytami nie byli ozdobieni. Ty sam wreszcie czyż byłbyś na tyle narażony niebezpieczeństw, gdybyś uznał za możliwe z Dekoratusem[4] rządy sprawować, chociaż w nim dostrzegałeś niegodziwego trefnisia i potwarcę? Nie możemy przecież z powodu piastowania godności uważać za zasługujących na szacunek tych

[1] Katullus (ok. 84—54 przed Chr.), poeta rzymski bardzo zjadliwy, który nawet Cezarowi nie przebaczał.

[2] Nonius, współczesny mu wysoki urzędnik, cieszący się złą opinją.

[3] Sella curulis, krzesło wykładane kościa słoniową, na którem zasiadali wyżsi urzędnicy.

[4] Miał on ściągać zaległe długi. Por. Cassiod. Var. V, 31.

ludzi, których mamy za niegodnych owych zaszczytów. Bo jeśli widzisz, że ktoś jest obdarzony mądrością, czyż mógłbyś go uważać za niegodnego jużto poważania, już też owej mądrości, którą jest obdarowany?“

„Bynajmniej.“

„Niewątpliwie jest jakieś dostojeństwo właściwe cnocie, które niezwłocznie się temu udziela, z którym się cnota złączyła. Ponieważ zaszczyty, od ludzi otrzymane, uczynić tego nie mogą, przeto jasną jest rzeczą, że one nie posiadają właściwej dostojeństwu piękności. Tu przedewszystkiem na to trzeba zwrócić uwagę, że o tyle więcej człowiek jest godzien pogardy, im bardziej wielu ludzi go potępia; zatem skoro zaszczyty nie mogą dać poważania ludziom niegodnym, choć ponad innych wyniesionym, to raczej czynią ich one bardziej jeszcze wzgardzonymi. Ale nie dzieje się to bezkarnie, albowiem ci nieuczciwi wet za wet dostojeństwom oddają, które swą zarazą plamią.

Wreszcie, byś uznał, iż prawdziwego szacunku nie można wyrazić przez te mniemane godności, zważ, że jeśliby kto po wielokrotnie zajmowanym urzędzie konsula,[1] przypadkowo przybył do ludów barbarzyńskich, czyż ten zaszczyt uczyni go barbarzyńcom godnym poważania? Wszak gdyby to było naturalną właściwością zaszczytów, nie zbrakłoby takowych u żadnego z narodów, tak jak nie ustaje właściwość ognia, który nigdzie i nigdy nie przestaje ogrzewać. Otóż, ponieważ to nie leży w naturze godności, lecz płynie z omylnego przekonania ludzi, przeto zaszczyty zatracają natychmiast swój charakter, skoro znajdą się ludzie, którzy je za dostojeństwa nie uważają. Tak dzieje się u ludów ościennych; czy jednak i tam, gdzie one powstały, nieustannie trwają? Wszak urząd pretorski,[2] wielką dawniej

[1] Po wypędzeniu królów z Rzymu w r. 510 przed Chr. wybierano dwóch konsulów na rok jeden, którzy sprawowali najwyższą władzę.

[2] Pretor, urząd ustanowiony w r. 367 przed Chr., na który przeszła władza sądowa konsulów.

był władzą, a teraz jest pustym dźwiękiem i wielkim ciężarem dla kasy senackiej. Jeżeli ktoś stał ongiś na czele urzędu do zgromadzania zboża dla ludu,[1] uważany był za znakomitość, a cóż teraz nad tę prefekturę jest bardziej pogardliwego? Słusznie bowiem niedawno było przez nas powiedziane, iż nic nie ma samo w sobie właściwego splendoru, lecz dopiero przez opinję zainteresowanych, jużto uzyskuje, już też utraca swój powab. Jeżeli więc godności nie mogą uczynić ludzi godnymi szacunku, jeśli nadto plamią się przez zetknięcie ze złymi, jeśli zmienność czasu blask im odejmuje, jeśli w ocenie narodów maleją, cóż jest w nich takiego, przez co miałyby w sobie tyle pożądanego piękna, a dopieroż by innym dodać go mogły?"

IV

I cóż, że Neron w niezwykłej próżności
Przywdziewał na się purpurę
Z Tyru[2] wiezioną — że chodził w jasności
Diamentów, — gdy szły ponure
Za nim wejrzenia? I cóż, że w senacie
Godnością darzył shańbioną?
Bo czyż, o ludzie, wielki zaszczyt macie,
Że was nim przez złych darzono?

5 „Czyż jednak dostojeństwo monarsze i zażyłość z królami nie są zdolne uczynić człowieka możnym?"

„Czemużby nie, jeśli tylko ich szczęśliwość trwa stale. Jednak przeszłość, jak niemniej zresztą i czasy obecne, pełną jest przykładów wykazujących, ilu to królom szczęśliwość w upadek się zmieniła! O przesławna potęgo, która nawet dla zachowania siebie samej dość siły nie znaj-

[1] Praefectus annonae. Cesarz August prawie do śmierci sprawował ten urząd, który dawał sposobność wpływu na opinję ludu.

[2] Tyr, miasto w Fenicji, sławne było z połowu muszel, z których po nacięciu wyrabiano farby do barwienia purpury.

dujesz! — Jeśli więc władza królewska jest sprawczynią szczęśliwości, zatem, gdy jej choć w części zabraknie, czyż nie umniejszy się wówczas owa szczęśliwość, czyż nie pociągnie za sobą nieszczęścia? A przecież, choć szeroko rozciągają się ludzkie imperja, niewątpliwie przecież znajduje się wiele narodów, którym żaden z królów nie rozkazuje. A zatem tam, gdzie ustaje władza, mająca czynić ludzi szczęśliwymi, wkracza drogą otwartą niemoc, która nieszczęśliwych tworzy; — stąd wniosek, że większy jest udział królów w nieszczęściu. Jeden z tyranów, świadom niebezpieczeństwa swego urzędu, obawę o władzę zobrazował przez grozę wiszącego miecza nad głową.[1] A więc, czemże jest ta władza, która nie może oddalić zgryzoty frasunków, ani uniknąć żądła niepokojów? Oto chcieliby ci ludzie żyć bezpiecznie, ale nie mogą; — stąd chlubią się władzą. A ty, czy uważasz za możnego człowieka, mającego pragnienia takie, których najwidoczniej nie mógłby uskutecznić? Czy uważasz za możnego, który strażą się otacza, który sam więcej się obawia tych, którym grozi, — który, pragnąc się okazać potężnym, oddany jest w ręce ludzi, którzy mu służą?

A cóż już mam mówić o domownikach królewskich, skoro wykazałam, że sama władza monarsza jest pełną tak wielkiej słabości? Przecież tych ludzi władza królewska czy to w pełni, czy w upadku, swym ciężarem przytłacza. Neron Senekę, dworzanina swego i nauczyciela, przymusił do zdecydowania się na śmierć. Antonin pod miecze żołnierzy oddał Papinjana,[2] który długo cieszył się władzą między

[1] Miał to być tyran Dionizius, król Sycylji, który zawiesił na cienkiej nitce obnażony miecz nad głową swego dworzanina Damoklesa.

[2] Cesarz Karakalla polecił sławnemu prawnikowi Papinjanowi, aby go oczyścił w senacie i u ludu od zbrodni zabójstwa swego brata Gety. Skoro Papinjan odmówił, twierdząc, że łatwiej zbrodnię popełnić, niż ją ukryć, oraz że niewinnie zabitego oskarżać byłoby podobną zbrodnią, ściągnął na siebie gniew cesarski i został wydany na śmierć żołdactwu.

dworzanami. Wprawdzie jeden i drugi pragnęli zrzec się swej władzy, a Seneka starał się nawet swą majętność oddać Neronowi i udać się na wypoczynek, lecz zanim zdążyli pośpiesznie się usunąć, sam ciężar bogactw i władzy pociągnął ich w przepaść, tak iż żaden z nich nie dopiął tego, czego pragnął.

Więc cóż to jest za władza, o którą posiadacze tak się obawiają, — której nie jesteś bezpieczny, gdy pragniesz ją utrzymać, lub, kiedy zechciałbyś ją złożyć, wyzbyć się jej nie możesz? Czyż będą ci obroną przyjaciele, których ci nie własna ich cnota, ale fortuna użycza? Wszak jeśli kogo pomyślność uczyniła przyjacielem, to nieszczęście w nieprzyjaciela zamieni. Ach! Któraż zaraza jest bardziej w szkodzeniu skuteczną od wroga domowego?"

V

Ten tylko moc wielką zdobędzie,
Kto chuci okiełzna niesforne,
Kto szyi w żądz jarzmo nie podda,
Sam rządy sprawując niesporne.

Bo chociaż kraj Indów daleki,
Lub Thule z wysp wszystkich ostatnia,[1]
W bojaźni twe spełnią rozkazy,
Czyż trosk się mrok przez to ulatnia?

Gdzie skargi brzmią jeno wieczyste,
O niemasz tam mocy, zaiste!..

6 „Jeśli znów chodzi o sławę, jakże często jest ona złudną, a jak nieraz sromotną! Stąd nie bez słuszności tragedjopisarz wykrzykuje: „O sławo, sławo, tysiącom

[1] Ostatnia znana rzymianom wyspa w kierunku północno-zachodnim.

ludzi wielkie życie wszelkiej pozbawiłaś zasługi!"[1] Wielu bowiem ludzi wielkie częstokroć imię przez fałszywą opinję tłumu pozyskało, a cóż bardziej nadto haniebnego może być pomyślane? Przecież ludzie niezasłużenie chwaleni powinniby się sami rumienić od takich dla siebie pochwał. Jeśli nawet takowe przez zasługi są zdobyte, cóż jednak one mogłyby dodać przeświadczeniu człowieka mądrego, który swe zalety mierzy nie poklaskiem tłumu, ale prawdziwą oceną własnego sumienia? Jeśli wydać się może, że rozsławianie swego imienia jest rzeczą godną, w następstwie wnioskować należy, że byłoby hańbą tego nie czynić. Ponieważ jednak, jak to niedawno wykazałam, niewątpliwie wiele jest ludów, do których sława pojedyńczego człowieka dotrzeć nie może, zatem człowiek, uważany przez cię za sławnego, dla większości krajów nie wydaje się takim. Przytem sam rozgłos śród pospólstwa uważam za niegodny nawet wzmianki, gdyż nie jest on oparty na właściwym sądzie, ani też nigdy trwałym nie zostaje. A już któżby tego nie widział, jak jest czczem, jak próżnem szlachectwo? Jeśli się ono odnosi do zaszczytu, to przecież do innych należy. Wydaje nam się bowiem, że szlachectwo jest to zaszczyt, wypływający z zasług praojców. Jeśli przeto rozgłos przynosi komu sławę, niechże ona tych tylko dotyczy, których ludzie za zasługi wysławiają. Przeto nie uczyni cię znakomitym cudza sława, jeśli za sobą własnej nie posiadasz. Jeśli jest co w szlachectwie dobrego, to chyba obowiązek, spoczywający na ludziach szlachetnie urodzonych, by się nie wyrodzili od cnoty swych przodków.

VI Człek każdy na ziemskim padole
Z wspólnego pnia się wywodzi, —

[1] Cytat z Eurypidesa, Andromacha w. 319 n.:
„Ὦ δόξα, δόξα, μυρίοισι δὴ βροτῶν
οὐδὲν γεγῶσι βίοτον ὤγκωσας μέγαν."

Bo jeden jest rzeczy Rodziciel,
Któremu rządzić się godzi.
On Feba blaskami obdarzył,
A miesiąc przystroił w rogi.
On ziemi dał ludzi, — zaś niebu
Gwiazdami wytyczył drogi.
On dusze w mdłe członki zamyka,
Zrodzone w niebiańskiej wyży.
Szczep wszystkich was wydał szlachetny,
Więc wspólność niech wszystkich zbliży!
Zważ: jeśli Bóg ojcem jest ludzi,
Któż w duszy nie znajdzie na dnie
Szlachectwa? Wszak jeno grzech może
Siew boży wyniszczyć snadnie.

7 „A cóż mam powiedzieć o rozkoszach ciała, których pożądanie tak jest pełne niepokoju, a nasycenie — smutku? Ileż one chorób, ile nieznośnych boleści dla ciała przyczyniają, niby owoc dla ludzi, oddających się swawoli! Nie wiem, co za przyjemność może dać tego rodzaju wzruszenie. Ktokolwiek sobie przypomnieć zechce swoje namiętności, zrozumie, jak smutny jest koniec cielesnych rozkoszy. Jeśliby one miały ukazywać przez to obraz ludzi szczęśliwych, niema powodu zaprzeczyć, by zwierzęta także, których dążeniem jest nasycić potrzebę cielesną, nie mogły być nazwane szczęśliwemi. Wprawdzie bardzo szlachetną byłaby radość z posiadania żony i dzieci, lecz natura nadmiar nam daje nauki w zgoła odmiennym kierunku. Ja nie wiem, czy znajdzie się taki, by nie miał z powodu swych dzieci udręki; a ile jest troski i starania o nie, o tem nie trzeba cię pouczać, gdyż i skądinąd tego doświadczyłeś, a i teraz pełen niepokoju jesteś. I tutaj podtrzymuję

zdanie ucznia mego, Eurypidesa,[1] który powiedział, że człowiek bezdzietny w nieszczęściu jest szczęśliwy."

VII

To ma rozkosz każda w sobie,
Iż zapuści znagła żądła,
A podobna w tym sposobie
Do pszczół, które chęć przywiodła,
By za miodu kroplę małą,
Ulatując ukłuć śmiało.

8 „Niema zatem wątpliwości, że owe drogi do szczęścia są jeno jakiemiś manowcami, które nikogo tam doprowadzić nie potrafią, dokąd obiecują przywieść. Ile zaś mieści się na nich przeciwności, w krótkich słowach ci to wykażę. Bo cóż? pieniądze zebrać zapragniesz? Musisz je wydrzeć temu, co je ma. Zechcesz zabłysnąć godnościami? Musisz zgiąć się wobec obdarzających nimi. I ty, który pragniesz w dostojeństwach innych prześcignąć, uniżysz się przez prośbę pokorną. Władzy żądasz? — Narazisz się na niebezpieczeństwa, grożące ci przez zdradę poddanych. Szukasz sławy? Ależ, utracisz bezpieczeństwo, dręczony będąc przez różne przykrości. Nęci cię życie pełne rozkoszy? Lecz któż nie wzgardzi i za nic mieć będzie niewolnika ciała, rzeczy tak marnej i znikomej? O, jak na nędznem i niepewnem posiadaniu się opierają ci, którzy dobra cielesne tak wiele sobie ważą! Czyż bowiem możecie przewyższyć swą wielkością słonia, wołu — siłą, a w szybkości prześcignąć tygrysa? Wejrzyjcie na bezmiar, niewzruszoną potęgę i sprawność niebios, a wreszcie przestańcie podzi-

[1] Poeta i filozof grecki za czasów Peryklesa. Miał on być uczniem Anaksagorasa. Powiedział w Androm. w. 420: Kto niema dzieci, mniej cierpi, a w nieszczęściu jest szczęśliwy (...ἧσσον μὲν ἀλγεῖ, δυστυχῶν δ' εὐδαιμονεῖ).

wiać rzeczy nędzne. Wszak to niebo nie tyle dla owych cudów zasługuje na podziw, ile ze względu na rozum, który niem rządzi. — A jakże szybko przemija wdzięk kształtów, jakże jest przygodny, a w niestałości bardziej od kwiatów wiosennych odmienny! Jeśliby ludzie, powiada Arystoteles,[1] mieli oczy Linceusza,[2] i wzrok ich przenikał to, co oczom na zawadzie stoi, czyż nie wydałoby się im ohydnem przepiękne na wygląd ciało Alcybjadesa,[3] gdyby zarazem jego wnętrzności widzieli? Zatem, jeśli ci się wydaje, że jesteś pięknym, nie jest to przyrodzona twoja zaleta, a raczej niedoskonałość patrzących na cię oczu. Zresztą możecie sobie cenić dobra ciała, jeśli już tego nadmiernie pragniecie, bylebyście nie zapominali, iż nikły żar trzechdniowej gorączki może zniszczyć to, czem się zachwycacie. Streszczając to wszystko, o czem była mowa, taki nasuwa się wniosek: iż ani to, co nie może dać dóbr przez siebie obiecanych, ani to, co przez zgromadzenie dóbr wszelakich doskonałem nie jest, nie może być drogą do szczęśliwości wiodącą, jak również samo przez się ludzi szczęśliwymi nie czyni."

III

O śmiertelni, iluż na bezdroża
Prowadzi duszy ciemnota!
Próżno pereł szukać w krzach winnicy,
Na drzewach zasię znów złota...
Jeśli ryby zapragniesz do uczty,
Czyż w górach stawiasz niewody?

[1] Arystoteles (384—322 przed Chryst.), genjalny myśliciel grecki i systematyzator filozofji. Był uczniem Platona, sam zaś nauczycielem Aleksandra Wielkiego, króla macedońskiego. System jego wzięty został za podstawę filozofji chrześcijańskiej, której głównym filarem jest święty Tomasz z Akwinu (1225—1274), autor klasycznych dzieł: Summa contra gentes i Summa theologica.

[2] Linceusz miał być odkrywcą kopalń różnych metali, stąd mówiono, że wzrokiem ziemię przenikał.

[3] Alcybjades, władca Aten, późniejszy uczeń Sokratesa, odznaczał się niezwykłą pięknością.

Przecież kozic nie szukać na łowach,
W Tyrreńskie wpływając wody.[1]
Wszak odpływy i falom nieznane
Czyż oczom twoim ukryją,
Jaka fala jest w perły bogatsza?
Lub powiedz, mocą to czyją
Człek krwawiącej dobywa purpury?
Przy jakim brzegu nałowi
Oślizgłych ryb lub jeży chropawych?
Lecz kiedyż będą gotowi
Ludzie oczom wzrok oślepły wrócić,
By dobro, którego serce
Pożąda, znów dostrzegł? — by, już w ziemi
Nie grzęznąc w ducha rozterce,
Biegł swą myślą w przestworza gwiaździste?
Cóż przeciw głupiej rzec myśli?
Kiedyż dojrzą dóbr prawdziwych cenę
Ludzie od złudy zawiśli?

9 „Poprzestańmy na tem, co ci dotychczas pod formą fałszywej szczęśliwości okazywałam; teraz, skoro ją wyraźnie masz przed swemi oczyma, z kolei czas już wskazać, na czem polega szczęśliwość prawdziwa."

„Wszakże-ć widzę już teraz, odrzekłem, że niemasz nigdy dość miary w dostatkach, w panowaniu — potęgi, poważania — w dostojeństwach, rozgłosu — w sławie, ani wesela — w rozkoszach."

„Lecz czy dostrzegłeś zarazem przyczyny tego stanu rzeczy?"

„Zarysowuje mi się coś przed oczyma, — tak mi się zdaje przynajmniej, lecz wolałbym przy twojej pomocy poznać to dokładniej."

[1] Morze Tyrreńskie jest częścią morza Śródziemnego i obmywa brzegi południowych Włoch.

„Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, iż rzeczy proste i ze swej natury niepodzielne dopiero nieświadomość ludzka rozłącza i zamiast w formie prawdziwej i doskonałej, wywodzi na widok jako fałszywe i niedoskonałe. Bo, czyż ty sądzisz naprzykład, iżby rzecz, której niczego nie brak, potrzebowała jeszcze mocy?“

„Bynajmniej,“ — odrzekę.

„I zupełną masz słuszność, albowiem, jeśli rzecz jaka nie posiada dostatecznej w sobie mocy, z konieczności potrzebuje wówczas pomocy z zewnątrz.“

„Tak jest,“ — odpowiem.

„Zatem natura samowystarczalności i potęgi jest jedna i ta sama.“

„Tak mi się wydaje.“

„A jeśli rzecz ma się w ten sposób, to czyż sądzisz, że jest ona godną wzgardy, czy może przeciwnie, ponad inne zasługuje na poważanie?“

„Ależ o tem,“ — rzeknę, — „nawet wątpić nie można.“

„Dodajmy zatem poważanie do samowystarczalności i potęgi, jako że te trzy rzeczy uważamy za jedno.“

„Trzeba to czynić, jeśli pragniemy być w zgodzie z prawdą.“

„Cóż więc?“ — pyta dalej Filozofja, — „czyż wówczas rzecz taka wyda ci się ciemną i niegodną, czy może wspanialszą ponad wszelką znakomitość? Rozważ bowiem, czy rzecz taka, której niczego nie zbywa, która jest najpotężniejszą, czci najgodniejszą, nie byłaby upośledzoną w należnej sobie wspaniałości, gdyby jej przejawić nie mogła? — Wszak musiałaby się wydać raczej zasługującą poniekąd na wzgardę.“

„Skoro tak jest, nie mogę nie przyznać“ — odrzekę, — „że rzecz, posiadająca te przymioty, zarazem musi być najznakomitszą.“

„A więc stąd wniosek, że znakomitość nie różni się od trzech właściwości wyżej wymienionych.“

„Tak wynika," — odrzekłem.

„A zatem, czyż nie jest rzeczą jasną, że co nie potrzebuje niczego, co wszystko własnemi siłami zdziałać może, co blasku jest pełne i czci najgodniejsze, że również jest pełne radości?"

„Ależ skądby znowu do takiej rzeczy mógł się jaki smutek głęboki przedostać? Mnie to nawet przez myśl przejść nie może. Przecież nie może to ulegać najmniejszej wątpliwości, iż rzecz, obdarzona tego rodzaju przymiotami, jest pełną radości."

„A więc siłą konieczności wnioskować należy, że dostateczność, potęga, świetność, dostojność, przyjemność są to wprawdzie różniące się nazwy, bynajmniej jednak nie są to rzeczy w swej istocie odmienne."

„Tak jest bezwzględnie" — odrzeknę.

„Przeto, co z natury swej jest jednem i prostem, tylko ułomność ludzka rozdziela, a kiedy usiłuje zdobyć cząstkę jakiej rzeczy, która części nie ma, to ani tej cząstki, ponieważ jej niema, ani też samej rzeczy, o którą się bynajmniej nie stara, nie osiąga."

„W jakiż to sposób?" — pytam.

„Kto szuka bogactwa," — odpowie mi Filozofja, — „by uniknąć nędzy, nie stara się zgoła o potęgę, — woli być nędznym i nieznanym; wiele sobie również odejmuje naturalnych rozkoszy, byle pieniędzy, które uzbierał, nie stracił. W ten jednak sposób nie może być dostatku u człowieka, którego siły opuszczą, którego zmartwienia trapią, nikczemność poniża, którego ciemnota w cień chowa. Kto znów samej władzy pragnie, rozprasza bogactwa, pogardza rozkoszą i zaszczytem władzy pozbawionym, — sławę również za nic sobie waży. A ile brak jeszcze takiemu, sam widzisz; bowiem w ten sposób się dzieje, że nieraz najniezbędniejszych rzeczy mu zbywa, że troskami się dręczy; a gdy od tego uwolnić się nie może, przestaje być w pełni władzy, której

nad wszystko pożądał. Podobnie można rozumować o zaszczytach, sławie, rozkoszach. Skoro bowiem każdy z tych przymiotów jest tem samem co inne, więc kto szuka jednego z nich bez pozostałych, nie osiągnie nawet tego, o który zabiega."

„Cóż zatem?" — pytam.

„Gdyby kto odrazu zapragnął wszystko to zdobyć, zechce wówczas całą treść szczęśliwości posiadać. Czy jednak osiągnie ją w tem, co, mimo obietnicy, przecież dać nie może, jak to przez nas zostało wykazanem?"

„Bynajmniej" — odparłem.

„W tem więc, co pojedyńczo wzięte miałoby zaspokoić pokładane marzenia, nie trzeba szczęśliwości dochodzić."

„Przyznaję," — rzekłem, — „i nad to nic prawdziwszego nie można powiedzieć."

„Masz zatem," — rzekła, — „fałszywej szczęśliwości zarazem wyobrażenie i przyczyny. Zwróć teraz wejrzenie swego umysłu w stronę przeciwną, — tam bowiem, stosownie do naszej obietnicy, zaraz prawdziwą zobaczysz szczęśliwość."

„Ależ ona," — zauważyłem, — „nawet dla ślepego jest łatwo widoczna, a przed chwilą sama ją wskazałaś, usiłując mi odkryć przyczyny szczęśliwości ułudnej. Ta bowiem szczęśliwość, jeśli się nie mylę, jest prawdziwą i doskonałą, która czyni kogoś samowystarczającym, możnym, dostojnym, wspaniałym i radosnym. Przyznasz mi chyba, że najzupełniej twe wywody pojąłem, skoro twierdzę, iż co jeden z wyżej wyłuszczonych przymiotów prawdziwie może udzielić, — są one bowiem wszystkie jednem i tem samem, — to bez żadnej wątpliwości za pełną szczęśliwość muszę uznać."

„O jakże byłbyś szczęśliwy, mój uczniu," — rzecze Filozofja, — „gdybyś, mając takie zdanie, to jeszcze dorzucił...."

„Cóż takiego?" — pytam.

„Jak myślisz, czy jest cośkolwiek w tych rzeczach śmiertelnych a doczesnych zdolne taki stan wytworzyć?“

„Bynajmniej, tak nie sądzę,“ — odparłem; — „zresztą zupełnie wszechstronnie i to także zostało mi przez ciebie wyłuszczone.“

„A więc rzeczy doczesne wydają się jużto jako obrazy prawdziwego dobra, już też dają ludziom pewne dobra niedoskonałe; natomiast prawdziwego i doskonałego dobra one udzielić nie mogą.“

„Zgadzam się z tem,“ — odpowiem.

„Ponieważ już poznałeś, które z dóbr są prawdziwe, a które dają pozór szczęśliwości, teraz jeno zostaje ci poznać, gdzie mógłbyś owej prawdziwej szczęśliwości szukać.“

„A tego,“ — rzekłem, — „już zdawna z niecierpliwością oczekuję.“

„Ale ponieważ,“ — rzecze mi moja Mistrzyni, — „nawet w najmniejszych sprawach należy Boga błagać o pomoc, jak to nasz Platon w Timeuszu[1] zauważył, — jak sądzisz, co należy teraz uczynić, byśmy sobie zasłużyli odnaleść siedlisko owego najwyższego dobra?“

„Trzeba wezwać,“ — rzeknę, — „Ojca wszechrzeczy, bez Którego nie można nic dobrze rozpocząć.“

„Słusznie,“ — odrzekła Filozofja, — i natychmiast taką pieśń w rytmach ułożyła:

IX[2] O wielki Twórco niebios i rozległej ziemi,
Który odwieczną myślą rząd sprawiasz nad niemi, —
Ty, Który czasom każesz wypływać z wieczności,

[1] *Timeusz*, jedno z ostatnich dzieł Platona, gdzie wyjaśnia istotę fizycznego i duchowego świata. Zob. Tim. 27 C.

[2] Przepiękna pieśń — modlitwa, owiana duchem nawskroś chrześcijańskim, co podkreślali komentatorowie tej pieśni jak Bovo II z Korvei i Adalbold z Utrechtu. Zob. Wstęp str. XXV sq. Podobne nastrojem są pieśni I,5 i III,6. — Anonimowy komentarz do pieśni III,9 przedrukował *Migne* P. L. 64, 1239—1246.

U Którego wciąż pokój nieodmienny gości,
Choć rozpęd dajesz rzeczom; — Którego do dzieła
Onego żadna siła zewnętrzna nie pchnęła,
Lecz niezawistny dobra kształt w Tobie ukryty;
Ty wedle wzorów, jakie Twej wielkości szczyty
Mają, wywodzisz wszystko; piękny widok świata
Nosi myśl Twoja, w piękno nad wszystko bogata,
Co, gdy na obraz sobie podobny go tworzy,
Do rozwoju mu siłę potajemnie włoży. —
Ty sam liczbami wiążesz pierwiastki w przyrodzie,[3]
Że ciepło z chłodem, z wodą znów susza jest w zgodzie, —
Że ogień lekki w wyży niebieskiej nie ginie,
Ni ziemię ciężar grąży w bezdennej głębinie. —
Ty, życiodajny niecąc wszędy ruch, już zgóry
Przez Cię wskazany, środkiem troistej natury
Kazałeś duszy wiązać członki ze sobą złączone, —
A choć w obiegu zda się w przeciwną iść stronę,
Przecież w powrotnym ruchu ku Tobie powraca
I, przez myśl w głębiach skrytą, drogę w niebo skraca.
Przez Cię ma dusza, jako i wszelki dech życia,
Równą przyczynę; Ty też swą ręką z ukrycia
Rozsiewasz duchy wzniosłe po ziemi i niebie
I sam im dajesz lekkie rydwany w potrzebie;
A zaś przedziwne prawo ku Tobie ich nagli,
Płomienistych nie skąpiąc do powrotu żagli. —
Daj, Ojcze, myśli sięgnąć tronu dostojnego,
Daj spojrzeć w źródło dobra, dokąd oczy biegą,
Daj przez błysk światła w Tobie wzrok utkwić stęskniony;
Rozwiej z przed oczu mroczne z chmur gęstych zasłony,
Które padają z ziemi; — niech jak błyskawica
Twój majestat nas wszystkich olśni i zachwyca!
Pogodą wieje niebo, gdzie tron masz złocisty,
Przez Cię ukojem cichym oddycha duch czysty.

[3] Odblask filozofji pitagorejskiej o znaczeniu liczb.

Ciebie oglądać — cel nasz jedyny i słodki,
Tyś przewodnik przez życia manowce, opłotki, —
Tyś drogą, którą szczęścia jawi nam się goniec,
Tyś wódz śród walki, Tyś wraz początek i koniec!

„Otóż ponieważ już widziałeś obraz zarówno niedoskonałego jakoteż i doskonałego dobra, mniemam, że teraz pozostaje jeszcze wykazać, na czem polega owa doskonałość szczęśliwości. Tutaj przedewszystkiem uważam za konieczne zbadać, czy może istnieć w przyrodzie tego rodzaju dobro, które przed chwilą opisałeś, by nas nie uwiódł czczy obraz myśli ze szkodą dla tej rzeczy, o której mówimy.

Zaprzeczyć się nie da istnienie jakiegoś wspólnego źródła dóbr wszystkich. To wszystko bowiem, co się nazywa niedoskonałem, przedstawia się takiem dzięki umniejszeniu doskonałości. Stąd, jeśli gdziekolwiek dostrzegać się daje coś niedoskonałego, to również siłą konieczności musi tam być coś doskonałego; usunąwszy bowiem doskonałość, nie można sobie nawet wyobrazić, skąd mogłoby istnieć to, co się nam jako niedoskonałe narzuca. Przyroda przecież wzięła początek nie od rzeczy umniejszonych i niedoskonałych, lecz, pochodząc od rzeczy całych i doskonałych, rozbija się na gorsze i słabsze. Otóż jeśli jest jakaś niedoskonała szczęśliwość dobra ułomnego, jak to niedawno wykazanem zostało, nie można również wątpić w istnienie szczęśliwości stałej i doskonałej."

„Bardzo to ściśle i najsłuszniej zostało wyprowadzone," — zauważyłem.

„Jeśli zaś chcesz wiedzieć, gdzie się owa szczęśliwość znajduje," — ciągnęła dalej Filozofja, — „musisz to wziąć pod uwagę. Powszechne przekonanie ludzi wykazuje, że Bóg, władca wszechrzeczy, jest dobry. Skoro zaś nic lepszego

nad Boga wynaleść nie można, zatem czyż może kto wątpić, iżby to, nad co nic lepszego niema, miało nie być dobrem? Rozum zaś niezbicie przekonując, iż dobro jest również doskonałem, wykazuje nam w ten sposób, że Bóg jest dobrem. Gdyby bowiem to dobro doskonałem nie było, nie mogłoby być panem wszechrzeczy, gdyż istota posiadająca dobro doskonałe, byłaby wówczas odeń znakomitszą, jako pierwej i wcześniej istniejąca, — wszak rzeczy doskonałe są oczywiście pierwsze niż mniej doskonałe. Aby jednak rozum bez końca w tem nie brnął, trzeba wyznać, że jest najwyższy Bóg, najpełniejsza istność doskonałego dobra. Ponieważ ustaliliśmy wyżej, że doskonałe dobro jest prawdziwą szczęśliwością, zatem siłą konieczności wypływa wniosek, że szczęśliwość znajduje się w najwyższym Bogu."

„Przyznaję to," — rzekłem, — „i w żaden sposób niczemu w tych wywodach nie da się zaprzeczyć."

„Lecz proszę cię," — ciągnęła dalej Filozofja, — „miej na uwadze, jak to trzeba święcie i niezłomnie wykazać, że Bóg najwyższy jest najpełniejszą istnością dobra najwyższego."

„W jakiż to sposób?" — zapytam.

„Chodzi o to, abyś nie sądził, że ten Ojciec wszystkich rzeczy posiada w całej pełni ów przymiot najwyższego dobra w tem znaczeniu, że albo go z zewnątrz otrzymał, albo że jest on Mu przynależny w naturalny sposób tak, iżby substancja posiadającego ten przymiot Boga od posiadanej przezeń szczęśliwości była zgoła różną. Przypuściwszy bowiem, że Bóg to z zewnątrz otrzymał, nasuwałby się wniosek, że lepszą jest ta istota, która daje, niż ta, co otrzymuje; my zaś najsłuszniej wyznajemy, że On nad wszystkie rzeczy jest znamienitszy. Jeśli coś z natury przysługuje rzeczy, co jedynie rozum od niej odróżnia, — to skoro o Bogu, władcy wszechrzeczy, jest mowa, niechaj się ktokolwiek znajdzie taki i przedstawi, kto te sprzeczności połączył? Zresztą, rzecz

różniąca się od innej, nie jest tą samą, od której, zdaniem naszem, ona się różni, — dlatego, co przez swoją naturę różni się od najwyższego dobra, to najwyższym dobrem nie jest. Byłoby więc niegodziwością coś podobnego sądzić o Bogu, nad Którego, rzecz jasna, nic wspanialszego nie jest. Wszak natura żadnej rzeczy nie mogłaby zgoła być lepszą od swego początku; zatem wnioskowałabym z całą słusznością, że jeśli coś jest początkiem wszystkiego, to również w swej istności jest dobrem najwyższem."

„Zupełnie słusznie," — zauważyłem.

„Poprzednio zaś zgodziliśmy się wszak na to, że najwyższe dobro jest szczęśliwością?"

„Tak jest," — powiadam.

„Więc musimy przyznać," — rzecze Filozofja, — „że Bóg jest samą szczęśliwością."

„Nie mogę zgoła zaprzeczyć uprzednim twierdzeniom," — rzeknę, — „gdyż to także dostrzegam, że z nich ten wywód jest uczyniony."

„Zważ," — nadmienia Filozofja dalej, — „czy i z tego także stanowiska toż samo twierdzenie mocniej nie dałoby się utrwalić, mianowicie, że dwa najwyższe dobra, które różnią się między sobą, istnieć nie mogą. Żadne bowiem z dóbr, które się różnią między sobą, rzecz jasna, nie jest tem, co drugie, — zatem żadne z nich nie mogło być doskonałem, ponieważ braknie jedno drugiemu. To zaś, co nie jest doskonałem, oczywiście najwyższem dobrem nie jest; niemożliwością jest przecież, żeby dwa najwyższe dobra były między sobą różne. Ponieważ doszliśmy do tego, że i szczęśliwość i Bóg są najwyższem dobrem, stąd bezwzględnie trzeba utrzymywać, że to jest najwyższą szczęśliwością, co jest najwyższą boskością."

„Nic nad to prawdziwszego, ani w rozumowaniu silniejszego, nawet coby było godniejszem Boga, wywnioskować nie można," — odrzekłem.

„Ponadto jeszcze," — rzecze Filozofja, — „podobnie, jak to zwykle czynią matematycy, że wnioskują dalej po udowodnieniu przesłanek, nazywając to wynikami[1], i ja tobie jak gdyby przydatek dołożę.

Otoż ponieważ przez osiągnięcie szczęśliwości ludzie się stają szczęśliwi, zaś szczęśliwość jest samą Boskością, stąd oczywista rzecz, że przez osiągnięcie Bóstwa ludzie zostają szczęśliwymi. Bo jak przez osiągnięcie sprawiedliwości sprawiedliwymi, przez mądrość mądrymi, tak również w podobny sposób trzeba wnioskować, że ludzie, osiągający Bóstwo, stają się bogami. Zatem każdy szczęśliwy jest bogiem, który przez naturę wprawdzie jest jeden, ale niema przeszkód, by ich nie było jak najwięcej przez uczestnictwo."

„I piękny jest i cenny ten wniosek,[2] czy, jak wolisz, ten przydatek," — zauważyłem.

„Ale i ponad to także," — rzecze Filozofja, — „co z tem się według rozumu wiązać powinno, nic niemasz piękniejszego."

„Cóż takiego?" — pytam.

„Ponieważ szczęśliwość na wielu zdaje się polegać rzeczach," — ciągnie dalej Filozofja, — „chodzi o to, czy to wszystko, nie bacząc na różnorodność swych części, niejako w jedno ciało szczęśliwości się łączy, czy też pośród tego jest coś stanowiące istotę szczęśliwości, do której odnosiłaby się reszta?"

„Pragnąłbym, byś mi to wyjaśniła za pomocą samych rzeczy, o które chodzi," — odrzekłem.

„Otóż," — zapyta Filozofja, — „czy szczęśliwość mamy za dobro?"

„I to za najwyższe," — odparłem.

„Dodaj to," — rzecze, — „do wszystkich jej własności. Wszak szczęśliwość jest tąsamą najwyższą wystarczal-

[1] W tekście „πορίσματα", co w łacinie ma odpowiednik-*corollarium*.
[2] W tekście πόρισμα.

nością, najwyższą mocą, zarówno jak dostojnością, jasnością i rozkoszą."

„Cóż stąd?"

„A czyż to wszystko, mianowicie: dobro, wystarczalność, moc i wszystko inne nie jest pewną częścią składową szczęśliwości, czy może wszystko to odnosi się do dobra, niejako do szczytu swego?"

„Rozumiem," — odrzekłem, — „co mi proponujesz zbadać, lecz pragnę usłyszeć, co ty o tem sądzisz."

„Weź pod uwagę zatem takie rozróżnienie w tej rzeczy. Jeśliby to wszystko miało być częściami szczęśliwości, to różniłyby się one także między sobą; — taka jest bowiem natura części, że wiele ich na jedno ciało się składa. Wykazanem zostało atoli, że to wszystko jest jednem i tem samem. Stąd nie są to części bynajmniej, gdyż inaczej jeden człon wydałby się całą szczęśliwością, co przecież być nie może."

„To istotnie," — rzekłem, — „wątpliwości nie podlega, zatem już tego oczekuję, co zostaje jeszcze wykazać."

„Jawną jest rzeczą, że do dobra zatem odnosi się wszystko. Dlatego bowiem potrzebna jest samowystarczalność, ponieważ uważa się ją za dobro, — dlatego również niezbędną jest moc, ponieważ i ona także uznaje się za dobro. W ten sposób można wyrokować o dostojeństwie, wspaniałości, przyjemności. Zatem treścią oraz przyczyną wszystkich tych rzeczy, o których mowa, jest dobro. Jeśli bowiem coś ani w istocie, ani nawet przez podobieństwo, nie zawiera w sobie dobra, to nie może być w żaden sposób pożądane. — Przeciwnie rzecz, która ze swej natury dobrą nie jest, lecz przedstawia się, jakby istotnie była dobrą, jest właśnie z tego powodu pożądaną.

Dzięki temu dobroć za najwyższą zasadę i przyczynę wszystkich tych rzeczy, o które idzie, słusznie jest uważaną. Jeśli co jest poszukiwane, to wypływa to najbardziej z po-

żądania tej właśnie dobroci. I tak naprzykład, jeśli kto pragnie dla zdrowia wybrać się w podróż, to pożąda nie tyle ruchu konnej jazdy, ile dobrych skutków dla zdrowia. Jeśli zatem wszystko jest upragnione ze względu na dobro, to nie tyle te rzeczy, ile raczej samo dobro jest poszukiwane przez wszystkich. Lecz ponieważ to nazwaliśmy szczęśliwością, gwoli czego wszystko inne jest pożądane, zatem także i tutaj jedynie szczęśliwość jest wyłącznym przedmiotem poszukiwań. Z tego jasno wynika, że jest jedna i taż sama istota zarówno dobra jak i szczęśliwości."

„Nie widzę powodu, by się ktoś miał z tem nie zgadzać."

„Otóż wykazaliśmy, sądzę, że Bóg i prawdziwa szczęśliwość stanowią jedno."

„Tak jest," — przytwierdziłem.

„Bezpiecznie więc zawyrokować można, że istota Boga mieści się nie gdzieindziej jeno w samem dobrze."

X

O przyjdźcie wszyscy do tego źródliska,
Gdzie się wszechdobra strumień rozpoczyna!
Wy, których w kleszczach trzyma żądza niska,
Tam dla was ulga od trosk dnia jedyna,
Tam przystań cicha, ukojem dysząca,
W takiem schronisku ciszy nic nie zmąca.

Wszak ani Tagus[1] przez piach złotodajny,
Ni Hermus,[2] brzegiem czerwonawym lśniący,
Ni Ind[3] w diament i szmaragd rodzajny
W słońca spiekocie, nie mają tej mocy,
By myśli blaskiem rozjarzyć, lecz raczej
Tak wzrok omroczą, że nic nie zobaczy.

[1] Rzeka w Luzytanji.
[2] Rzeka w Azji Mniejszej.
[3] Rzeka w Indjach.

To, co tak oczy swoim blaskiem pieści,
Ziemia, w swych głębiach skryte, wychowała;
Lecz światłość, która mocą dziwnej treści
Niebo wypełnia, tam gdzie dusza mała
Wszak nie zapłonie; oczom, którym właśnie
Ona się zjawi, nawet Febus gaśnie!

11 „Uznaję to," — rzekłem, — „widać bowiem, jak wszystko się wiąże dzięki niezbitym dowodom."

Wówczas Filozofja zagadnie: „A w jakiej miałbyś to cenie, gdybyś poznał, czem jest samo dobro?"

„W nieskończonej," — odparłem, — „zwłaszcza, że przez to uda mi się również poznać Boga."

„Otóż," — na to mi ona odpowie, — „w niezawodny sposób ci to okażę, bylebyś miał w pamięci poprzednie wyniki."

„Będę je miał na uwadze," — odrzekłem.

„Czyż nie okazałam ci tego," — ciągnie Filozofja, — „że dobra, których tylu ludzi pożąda, dla tego nie są prawdziwemi i doskonałemi, ponieważ między sobą się różnią, a skoro jednego brak drugiemu, przeto pełnego i absolutnego dobra nikomu dać nie mogą? Lub, że wtedy stają się prawdziwem dobrem, kiedy niejako w jednej formie i pełnej mierze się zbiorą, tak że to, co jest wystarczalnością, zarazem jest mocą, dostojnością, wspaniałością i przyjemnością? Bo przecież, jeżeliby jedno i to samo nie było wszystkiem, to nic nie posiada takiego, co możnaby zaliczyć między dobra godne pożądania."

„To jest udowodnione," — przerwałem — „i o tem absolutnie wątpić nie można."

„To bowiem, co się między sobą różni, zgoła dobrem nie jest, — i dopiero z chwilą, kiedy rzeczy się stają czemś jednem, stają się one zarazem dobremi; bo czyż na to,

żeby się stały dobremi, nie trzeba osiągnięcia jedności?"

„Tak mi się wydaje," — rzekłem.

„Ale czy zgadzasz się na to, że wszystko, co jest dobrem, jest takiem przez uczestnictwo w dobrem, czy może nie?"

„Ależ tak."

„Zatem musisz się dla tej samej racji na to zgodzić, że taż sama rzecz jest jedną i dobrą zarazem. Musi być bowiem tażsama istota owych rzeczy, skoro od nich naturalnie pochodzący skutek nie jest odwieczny."

„Zaprzeczyć tego nie mogę," — odrzekłem.

„A czyż nie wiesz tego," — ciągnie dalej moja Mistrzyni, — „że wszystko, co istnieje, tak długo trwa i pozostaje, jak długo jest jednem, ginie zaś i rozkłada się, skoro tylko jednem być przestaje?"

„W jakiż to sposób się dzieje?"

„Weźmy dla przykładu zwierzęta," — wyjaśnia Filozofja. — „Otóż, kiedy ciało i dusza łączy się w jedno i trwa, to wówczas zowie się zwierzęciem. Skoro zaś ta jedność rozwiązuje się przez wzajemny rozdział, jasną jest rzeczą, że ginie i przestaje być zwierzęciem. Tak samo ciało, kiedy w jednej formie przez połączenie członków powstaje, przedstawia się jako postać ludzka; lecz skoro rozdzielone i rozproszone części ciała zatracają jedność, przestaje być tem, czem było. W ten sposób dla przebiegającego myślą inne objawy, bezwątpienia się okaże, że tak długo rzecz trwa, jak długo jest czemś jednem, a kiedy jednem być przestaje, ginie."

„Rozważając wiele rzeczy," — zauważyłem na to, — „nie sądzę jednak, żeby mogło być inaczej."

„I czyż jest istota taka," — zapytuje mię dalej Filozofja, — „któraby, o ile chodzi o naturalny sposób działania, wyzbywszy się żądzy trwania, pragnęła swej zguby i zniszczenia?"

„Jeśli mam na uwadze zwierzęta," — odrzeknę, — „mające w pewnym stopniu zdolność chcieć i niechcieć, pominąwszy

przyczyny zewnętrzne, nic nie znajduję, coby porzuciło chęć trwania i do zguby samowolnie dążyło. Każde bowiem zwierzę stara się życie utrzymać, a unika śmierci i zaguby. Zgoła jednak nie wiem, co mógłbym sądzić o trawach, drzewach lub o rzeczach zupełnie nieożywionych."

„Wszakże niema powodu i o tem wątpić. Skoro spojrzysz na trawy i drzewa, — widzisz przedewszystkiem, że rosną we właściwych sobie miejscach, gdzie, o ile ich natura na to zezwala, prędko więdnąć ani ginąć nie mogą. Przetoż jedne się rodzą właśnie na polach, inne w górach, — jedne wydają błota, inne czepiają się skał, — dla innych jeszcze żyznemi są piaski nieurodzajne, a niechby je kto zechciał przenieść gdzieindziej — zeschną. Daje zatem natura każdemu, co mu odpowiada, i pracuje na to, aby nie zmarniało nic, skoro może istnieć. A cóż powiem więcej, że wszystkie, niejako wpijając się ustami w ziemię, przez korzenie wyciągają soki i przez rdzeń i korę siłę rozlewają? Czyż jest bez znaczenia, że to, co jest najdelikatniejsze, to jest rdzeń, ukrywa się zawsze we wnętrzu, na zewnątrz zaś zasłania się twardością drzewa; ostatnia zaś kora przeciwstawia się niepogodom niebios, jako cierpliwy obrońca przed złem? A jakież jest znów staranie natury, aby wszystko rozmnażać przez rodzajne nasienie! A wszystko to jest nie tylko na czas trwania, lecz ogólnie biorąc, są to niejako machiny jakby na wieczne przetrwanie. I któż tego nie wie?

To również, co jest uważane za nieożywione, czyż w podobny sposób nie pożąda tego, co mu się należy? Dlaczegóż bowiem lekkość w górę unosi płomienie, zaś ciężar ziemi ku dołowi ciąży, — gdyby każdemu z nich te miejsca lub poruszenia nie odpowiadały? Dalej zaś wszystko, co komu odpowiada, zachowuje to równie w jego egzystencji tak, jak znów rzeczy sobie wrogie sprowadzają zgubę. Dalej znów rzeczy twarde, jak kamienie, najsilniej przylegają do siebie w swych częściach i opierają się, by się nie rozsypać.

To zaś, co jest płynne, jak powietrze i woda, wprawdzie łatwo się poddaje dzieleniu, lecz szybko się zbiega powrotnie ku sobie, choć było od siebie oddzielone. Ogień zaś nie poddaje się żadnemu dzieleniu.

Nie mówimy teraz o dobrowolnych ruchach duszy poznającej, lecz o dążeniu naturalnem. Tak jest właśnie, że spożyte pokarmy bez świadomości trawimy, że we śnie oddychamy, nie wiedząc o tem. Pragnienie bowiem trwania u zwierząt pochodzi nie z woli duszy, lecz ze źródeł natury. Często bowiem wola przyjmuje, gdy zachodzą ku temu powody, śmierć, na którą się wzdraga natura, i przeciwnie owo dzieło płodzenia, dzięki czemu długie trwanie rzeczy śmiertelnych się zapewnia, niekiedy wola wstrzymuje. A zatem owa miłość siebie pochodzi nie z duchowego odruchu, lecz z naturalnego dążenia. Dała bowiem Opatrzność stworzeniu swemu tę tak wielką przyczynę, by wedle swych możliwości pragnęło naturalnie trwać, i dlatego niema powodu powątpiewać, że wszystko, co jest, pożąda w naturalny sposób stałego trwania, a unika zguby."

„Wyznam," — rzeknę, — „że bez powątpiewania widzę to, co przedtem mi się wydawało niepewnem."

„Wszystko zatem, co pożąda, by istnieć i trwać," — rzecze Filozofja, — „to pożąda zarazem, by było czemś jednem, — bez tego bowiem nawet byt mu nie pozostanie."

„Słusznie," — rzekłem.

„Zatem wszystko pożąda jedności."

„Zgadzam się z tem."

„Wykazaliśmy jednak, że jedno jest tem samem co dobro."

„Tak jest."

„Wszystko więc pożąda dobra, co tak niech mi będzie wolno opisać, że co jest pożądane przez wszystkich, jest właśnie dobrem."

„Trudno coś właściwszego pomyśleć," — zauważyłem, — „gdyż albo wszystko sprowadzi się do niczego i chwiać się

będzie, jakby bez rządcy i pozbawione głowy, — albo jeśli jest coś takiego, ku czemu wszystko podąża, to będzie właśnie dobro najwyższe."

„Niepomiernie się cieszę, mój uczniu," — odrzecze mi na to Filozofja, — „istotną bowiem cechę pośredniej prawdy w myśli utrwaliłeś sobie, lecz przez to ujawniło się w tobie to, co do niedawna było ci, jak wyznałeś, nieznane."

„Cóż?" — pytam.

„Mianowicie chodzi o cel wszechrzeczy," — odpowie mi na to Filozofja. — „Jest nim to zaiste, czego ludzie wszyscy pożądają; ponieważ zaś ustaliliśmy poprzednio, że przedmiotem pożądania jest dobro, musimy przeto uznać, że dobro jest celem wszystkich rzeczy."

XI

Kto prawdy umysłem głębokim dochodzi,
A szczerze ujść pragnie zdradliwych bezdroży,
Ten niechaj wewnętrzne wejrzenie z powodzi
Omamień wyzwoli, niech starań dołoży,
By myślą świat cały ogarnąć, a przodziej
Niech uzna, że, skoro skarbnicę otworzy,
Bogactwa sam w sobie odnajdzie ukryte, —
A prawda jak słońce z chmur błyśnie odkryte.

Bo ciało, choć mrokiem nam pamięć osłoni,
Lecz przecież nie każdy promyczek zagasi.
Wszak prawdy nie wszystko nasienie duch roni,
Lecz zbudzi się ono, gdy mistrze nam nasi
Naukę wyłożą; zarówno też oni
W zdumieniu dostrzegą, jak twarze żar krasi,
Gdy każdy odnajdzie odpowiedź prawdziwą; —
Odkrywa to Muza Platona, o dziwo!

12 Na to rzekę: „Najzupełniej zgadzam się z Platonem, którego mi już po raz wtóry na pamięć przywodzisz, — utraciłem go bowiem z myśli, gdyż dotknęła mię choroba ciała, a potem ciężar smutku mię przygniótł.“

„Otóż jeżeli mieć będziesz na uwadze rzecz, na którą wyżej się zgodziłeś,“ — odrzecze mi wówczas Filozofja, — „wtedy nie sprawi ci trudności przypomnieć sobie to, co nie jest ci wiadomem, a do czego się przedtem przyznałeś.“

„Cóż takiego?“ — pytam.

„Mianowicie,“ — odpowie Filozofja, — „chodzi o to, w jaki sposób świat jest rządzony.“

„Pamiętam,“ — rzekę mojej Mistrzyni, — „iż wyznałem ci swoją nieświadomość; lecz choć to już dostrzegam, ciekaw jednak jestem, co możesz dodać nowego, gdyż pragnę coś więcej w tej materji od ciebie usłyszeć.“

„Sądziłeś przed niedawną chwilą bez najmniejszej wątpliwości, że świat jest rządzony przez Boga.“

„Wszakże i teraz nie myślę inaczej, ani też nigdy przypuścić nie mogę, by można było o tem wątpić; jakie zaś racje ku temu mię skłaniają, w krótkości wyjaśnię.

Świat ten, z tylu rozlicznych i rozmaitych części złożony, nie mógłby się w jedną formę ukształtować, gdyby ktoś jeden nie połączył ze sobą rzeczy tak różnych; połączona zaś sama różnorodność natur, między sobą niezgodna, rozprzęgłaby się i rozsypała, gdyby znów ktoś jeden nie znalazł się taki, któryby to powiązał.

Nie utrzymałby się dalej tak stały porządek natury, ani tak pełne zgody ruchy w miejscach, czasach, skuteczności, przestrzeni, jakościach; nie mógłby się rozwijać, gdyby się nie znalazł ktoś jeden taki, któryby, sam będąc bez zmiany, temi zmianami nie rozrządzał. To, czemkolwiek ono jest, dzięki czemu rzeczy powstałe trwają i są w ruchu, nazywam wyrazem przez wszystkich przyjętym: Bogiem.“

Na te słowa tak mi Filozofja odrzecze:

„Skoro w ten sposób o tej rzeczy sądzisz, myślę, że niewiele ci trzeba już dołożyć starań, abyś będąc bezpiecznym i współuczestnikiem szczęśliwości, nawiedził swą ojczyznę. Ale zobaczmy, jak wygląda to, cośmy sobie założyli. Czyż nie włączyliśmy do szczęśliwości samowystarczalności, a Boga żali nie uznaliśmy za samą szczęśliwość?"

„Zapewne, że tak."

„Przecież Bóg," — rzecze mi moja Pocieszycielka, — „dla sprawowania rządów nad światem żadnej pomocy zewnętrznej nie potrzebuje, — w przeciwnym razie, nie miałby pełnej samowystarczalności."

„To," — przywtórzyłem, — „istotnie jest bardzo koniecznem."

„A zatem sam przez się wszystkiem rozrządza."

„Tego zaprzeczyć się nie da," — przyznałem.

„Pozatem Bóg nam się okazał, że jest samem dobrem."

„Pamiętam," — odparłem.

„Stąd wniosek, że przez dobro Bóg rozporządza wszystkiem. Jeśli zaś On, któremu przyznaliśmy przymiot dobra, sam przez się rządzi wszystkiem, to przezeń machina świata utrzymuje się niezepsutą i zachowuje stały porządek."

„Najchętniej się z tem zgadzam," — oświadczyłem, — „i, zanim o tem miałaś przed chwilą mówić, przewidywałem to jednak, choć przypuszczenia moje nie były zbyt jasne."

„Wierzę," — odrzekła Filozofja, — „sądzę bowiem, że już czujniej swe oczy do oglądania prawdy podnosisz, dzięki też temu niemniej jasnem ci się wyda to, co ci teraz powiem."

„No, cóż takiego?" — pytam.

„Otóż, ponieważ Bóg," — rzecze, — „według słusznych naszych twierdzeń wszystko sterem swej dobroci kieruje, a przez nią wszystko, przez naturalną skłonność rzeczy, ku

dobru się zwraca, jak cię już o tem pouczyłam, czyż więc można wątpić, że to wszystko nie jest dobrowolnie rządzone, i że nie samo z siebie, lecz na znak kierownika, jako odpowiadające i posłuszne swemu rządcy się zwraca?"

„Ależ z konieczności tak być musi, inaczej rząd taki nie byłby szczęśliwy, albowiem byłby jarzmem dla ociągających się, a dla niepoddających się — dążeniem do wyzwolenia."

„Nic przeto niemasz takiego, co, zachowując swą naturę, usiłowałoby iść przeciw Bogu?"

„Nie," — odparłem.

„Wreszcie, nawet w razie wysiłków w tym kierunku," — ciągnie dalej Filozofja, — „czyż można cośkolwiek przeciw Bogu uczynić, który dzięki swej szczęśliwości jest wszechpotężnym, jak to uznaliśmy wyżej?"

„Zgoła nic," — przyznaję, — „nie dałoby się wskórać."

„Niemasz zatem nic takiego, coby chciało, albo mogło sprzeciwić się owemu najwyższemu dobru."

„Nie, o ile mogę o tem sądzić," — odrzekłem.

„Jest zatem," — powtarza Filozofja, — „dobro najwyższe, które wszystkiem rządzi z mocą i słodko zarazem kieruje."[1]

Na to zauważyłem: „Jakżeż mię cieszy nie tylko ten wywód, gdzie jest zamknięta treść przekonywujących racyj, ale bardziej jeszcze te właśnie słowa, któremi się posługujesz, aby wreszcie kiedyś zawstydziła się głupota, obszczekująca rzeczy wielkie."

„Wiesz z baśni, jak Giganci[2] napastowali niebiosa, ale i tych także pełna łagodności potęga odrzuciła. Lecz czy nie pragniesz przypadkiem, bym racje przeciwko sobie

---

[1] Por. Ks. Mądrości VIII, 1.

[2] Według dawnego mitu greckiego byli Giganci synami gniewnej ziemi, wypowiedzieli wojnę bogom, ale pobici byli gromem Jowisza, już też strzałami Apollina i Diany.

samym na spotkanie wywiodła? Być może, z tego rodzaju wzajemnego się starcia jakaś piękna iskierka prawdy się wykrzesze."

„A jeśli tego pragniesz..." — przytaknąłem.

„Nikt chyba nie mógłby w to wątpić, że Bóg ponad wszystko jest potężniejszy," — rzekła.

„Kto się nad tem zastanowi, zgoła o tem wątpić nie może," — zauważyłem.

„Zatem kto jest ponad wszystko potężniejszy, niemasz dla niego nic takiego, czego nie mógłby uczynić."

„Niewątpliwie," — przytwierdziłem.

„Czyż Bóg zło może uczynić?" — zapytałem.

„Ależ bynajmniej," — odparłem.

„Zło więc," — rzecze, — „jest niczem, skoro go Bóg uczynić nie może, — przeto owo nic przezeń uczynionem być nie może."

„Czy naigrawasz się ze mnie," — przerwałem mej rozmówczyni, — „snując nierozwiązalny labirynt dowodów, przez który mię właśnie jużto wprowadzasz drogą, skąd wyszłaś, jużto wyprowadzasz, którędy byłaś weszła; — czy może rozwijasz przedziwny jakiś kręg prostoty Bożej? Przed chwilą bowiem, rozpoczynając od szczęśliwości, mówiłaś, że jest ona najwyższem dobrem, które, twem zdaniem, mieści się w Bogu; również samego Boga wyobraziłaś mi jako najwyższe dobro i pełną szczęśliwość; stąd niejako w darze przyniosłaś ten wniosek, że nikt nie może być szczęśliwym, jeśliby zarówno nie był Bogiem. Dalej samo wyobrażenie dobra nazwałaś istotą Boga i szczęśliwości, samą zaś jedność utożsamiłaś właśnie z dobrocią, której cała natura tak bardzo pożąda. Wykładałaś mi również, że Bóg przez ster dobroci rządy nad wszechświatem sprawuje, że mu jest poddane bez sprzeciwu wszystko, że zło pozbawione jest zgoła natury; a to wszystko wykładałaś, nie opierając się na zewnętrznych dowodach, ale, wysnuwając jedno z dru-

giego tak, że dzięki przystępnym wywodom doprowadziłaś mię do uznania tej prawdy."

Wówczas Filozofja z powagą mi oznajmiła: „Bynajmniej nie naigrawam się z ciebie, i rzecz tę, nad inne ważniejszą, przy pomocy Boga, którego o to przedtem błagaliśmy wspólnie, wyłożyłam. Taka jest bowiem forma Bożej istoty, że ani na zewnętrzne rzeczy się nie rozprasza, ani też nic zewnętrznego w siebie nie przyjmuje, lecz, jak o tem Parmenides[1] powiada: „Bóstwo jest podobne do masy sfery zewsząd okrągłej,"[2] która obraca podlegający ruchowi okręg rzeczy, podczas gdy sama zachowuje się bez ruchu. Jeśli przeto racje, brane również na zewnątrz, lecz mieszczące się wewnątrz rzeczy, o której mowa, zostały poruszone, nic dziwnego chyba w tem nie dostrzeżesz, skoro wiesz z nauk Platona,[3] że słowa przez nas przytoczone, o których mówimy, mają się do rzeczy stosować."

XII

O szczęsny, kto mógł wszechdobra
Oglądać źródło przejasne!
O szczęsny, kto zrzucił ziemi
Gniotącej jarzmo tak ciasne!

Wieść niesie, że gdy Orfeusz[4]
Sprawował pogrzeb swej żenie,
To pieśni taką boleścią
Załkały, iże wzruszenie
Kazało drzewom w dal biegnąć,

[1] Parmenides, głośny i szanowany filozof grecki; powiedzenie „żyć jak Parmenides" stało się przysłowiem. Był on właściwie naczelnikiem eleackiej szkoły.

[2] Cyt. w tekście: „Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ."

[3] W Timeuszu Plato naucza, że słowa są w pokrewieństwie z rzeczami, dla których są zwiastunami i tłumaczami. Zob. Tim. 29 B.

[4] W tekście *Vates Threicius*, poeta tracki.

Zastygnąć w biegu ruczajom,
Przy boku lwa stanąć zaś łani
Wbrew krwawym dotąd zwyczajom,
Na widok psów stłumić przelęk
Płochliwych wiecznie zajęcy.

Atoli ten wielki ogień
Nie znalazł już siły więcej,
By, jako wszystko dosięgał,
Dosięgnął smutków pieśniarza
I ukojenie wlał w serce,
Któremu miłość przysparza
Goryczy i skarg bolesnych,
Idących prosto w niebiosa,
Od władcy czarownych tonów,
A czystych jak ranna rosa.

On zasię pieśń swoją sycił
Pobrzękiem płaczliwej lutni,
Od muzy biorąc melodje,
Któremi ból ludzie smutni
Wypłakać mogą serdecznie,
A który miłość podwaja.

I pieśń ta tkliwem wołaniem,
Co wszystko wszędy rozbraja,
Dosięga mrocznych podziemi,[1]
Łaski się stamtąd doprasza
Od władców królestwa cieni.

Aż klucznik, który przestrasza,
U wejścia w bramy Tartaru,
Sam Cerber,[2] potwór trójgłowy,

[1] W tekście *Taenara commovens;* Taenarum, wzgórze na Peloponezie, gdzie według tradycji było wejście do piekieł.

[2] Cerber, potworny pies trójgłowy, strzegł wejścia do Tartaru — piekielnych podziemi.

Zdumiał się pieśni nieznanej.
Słuchając tkliwej wymowy,
Piekielne Furje — mścicielki
Łzami się znagła zalały, —
Tak bardzo zdjął je żal wielki.
Nie dręczy głowy Iksjona[1]
Żelaznej rozpęd obręczy,
A Tantal[2] wzgardził ochłodą,
Choć pragnąc wiecznie się męczy;
Nasycon pieśnią sęp dziki,
Nie szarpie wnętrza Tycjusza...[3]

Aż wreszcie władcę Hadesu[4]
Ta dziwna pieśń także wzrusza.
„Pieśnią nas swoją zniewalasz,
I oto, twojej żałości
Dzisiaj się, rzecze, litując,
Wracamy-ć z lennych nam włości
Niewiastę twą miłowaną,
Wykupem pieśni zdobytą, —
Takiem cię wiążąc nakazem:
Że kiedy bramę przebytą
Tartaru będziesz miał z tyłu,
Dopiero ku niej swe oczy
Rozmiłowane obrócisz."

---

[1] Iksjon za to, że nastawał na cnotę Junony, został skazany na męki obracającego się koła.

[2] Tantal, dziad Agamemnona i Menelaja, znanych z trojańskiej wojny, za rozszarpanie syna na ofiarę bogów skazany na męki pragnienia i głodu, pomnażane przez obecność pokarmów i owoców.

[3] Tycjusz, który nastawał siłą na Latonę, został uśmiercony strzałami Apollina i wiecznie przez sępa miał być szarpany.

[4] Pluton, syn Saturna, który miał prócz niego dwuch synów: Jowisza i Neptuna; przy podziale świata Jowisz otrzymał niebo, Neptun morze, Pluton podziemne dzierżawy.

Lecz jakież prawo roztoczy
Moc władną ponad kochanków?
Wszak miłość sobie jest prawem!
Tak oto pieśniarz nieszczęsny
Nim z wzrokiem zetknął się krwawym
Strażnika u wrót Tartaru,
Obrzucił okiem miłosnem
Swą żonę, cną Eurydykę,
I... już ją wiecznie postradał...

Wpisana w starą kronikę,
Opowieść owa dotyczy
Was, którzy wzrok swój zwracacie
Do Władcy jasnej światłości,
Lecz, miasto korne postacie
Ku górze jeno obracać,
Oczy się wasze błąkają
W podziemnych ciągle pieczarach
I tego sobie nie zdają,
Że skoro tylko kto zbłądzi
Ochotnie w piekieł czeluści,
To, kiedy słońce mu zgaśnie,
Ideał wnet go opuści.

KSIĘGA CZWARTA

1 Skoro Filozofja pieśń powyższą z dostojnością na obliczu i powagą w słowach skończyła, — ja, który smutku zapadłego mi głęboko do duszy nie zapomniałem, uprzedziłem jej zamiar mówienia, rzekąc: „Zwiastunko prawdziwej światłości! Wszystkie słowa, które popłynęły z ust twoich, okazały mi się zgoła przekonywujące jużto w swym boskim wywodzie, jużto przez dowodzenia twoje. Stwierdziłaś zresztą sama, że wszystko to nie było mi dotychczas zupełnie nieznane, choć przez boleść wyrządzonej mi krzywdy przyćmione ostatnio w pamięci zostało. Lecz oto taka jest, i to największa, mojego smutku przyczyna, że skoro dobry Rządca rzeczy istnieje, jakże się to dzieje, że zło wogóle być może, lub że bezkarnie przechodzi? A do tego przyłącza się jeszcze coś gorszego, — mianowicie, że kiedy panoszy się i rozkwita nieprawość, cnota nietylko że pozbawioną jest nagrody, ale nawet pod nogi rzucona, przez nędzników bywa deptaną, i miasto zbrodni ona karę cierpi! Przecież to wszystko, jeśli się dzieje pod rządami Boga wszechwiedzącego i wszechmocnego, a zarazem pragnącego jedynie dobra, musi każdego zadziwić i zarazem do uskarżań się skłaniać.“

„Istotnie,“ — odrzecze mi na to Filozofja, — „trzebaby się bardzo dziwić i za rzecz okropną uważać, jeśliby, jak sądzisz, w tak cudownie urządzonym domu owego gospodarza naczynia nędzne były w wielkiem poszanowaniu, a odwrotnie sprzęty piękne zaniedbane, — ale tak nie jest. Jeśli bowiem zachowamy w całości zasady przez nas dotychczas

ugruntowane, sam poznasz przy pomocy Tego, o którego rządach mówimy, że dobrzy zawsze są potężnymi, źli zaś nikczemnymi i zawsze pełnymi słabości; poznasz, że nigdy nie zostaną bez kary występki, podobnie jak cnoty bez nagrody; że dobrym szczęście, złym zaś zawsze nieszczęście towarzyszyć zwykło. To przeświadczenie i wiele temu podobnych uciszy twoje skargi i utwierdzi cię trwałością swoich założeń. A ponieważ poznałeś już przy mojej pomocy istotę prawdziwej szczęśliwości i wiesz, gdzie ona się znajduje, przeto pominąwszy to wszystko, co zdaniem mojem już nie jest konieczne, okażę ci drogę, która cię aż do domu twego przywiedzie. Przyprawię nawet duszy twej skrzydła, abyś się w górę mógł unieść, a rozproszywszy wszelkie niepokoje umysłu, już bezpieczny, za moim przewodem, przezemnie i po mej ścieżynie wiedziony, do swojej powrócił ojczyzny!

I

Mam-ci ja skrzydła, na których szybuję
W wyżynę niebios błękitną,
Gdy myśl ma zdąża w niebieską ojczyznę
Daleką bardzo i szczytną.
A kiedy spojrzę z wyżyny rozległej,
Lazuru płynąc hen głębią,
To mi się ziemia tak nędzną wydaje,
Zaś nad nią chmury się kłębią. —
Przenikam sfery, gdzie ogień ruchliwy
Niebiosa żarem rozpala,
Zanim się zbliżę do przybytków onych,
Co błyszczą śród gwiazd już zdala, —
Nim się ma droga z tym szlakiem zjednoczy,
Po którym Febus podąża, —
Alboli starcu,[1] co zastygł w pielgrzymce,
W dalekie idąc przestworza,

[1] Gwiazda Saturn.

Na towarzysza przystanę, — lub jako
Mars strojny[1] niebo przemierzę, —
Aż wreszcie drogi każdej gwiazdy zbadam,
Co nocy pogodnej strzeże.
I gdy już tego syt będąc przeglądu,
Niebieskie rzucę lazury,
To nad te nieba wnet wzbiję się śmiało,
Jak promień — ptak złotopióry,
By spojrzeć w słońca dostojne oblicze,
Gdzie Władca królów sceptr dzierży,
Skąd pisze prawa ziemi, co nam służy
Przygodnej nakształt oberży, —
Steruje naszym uskrzydlonym statkiem
Promienny Władca wszechrzeczy. —
Jeśli cię droga powrotna przywiedzie
Tam, kędy smutek człowieczy
Kieruje wszystkich, choć błądzą niepomni
Szczęśliwej ongiś krainy,
Wnet rzekniesz: „Moja to przecież ojczyzna,
Tu szukać wspomnień przyczyny,
I tutaj odtąd spoczynek jedyny,
Gdzie rozbić trzeba namioty."
A jeśli wzrok swój pogodą promienny,
Co bije od zorzy złotej,
Zwrócisz ku ziemi, otoczonej mrokiem,
To już wnet dojrzysz, człowiecze,
Że tyran każdy, który ludy dręczy,
Wygnańca żywot wciąż wlecze.

2 „Przebóg! o jakże wiele mi obiecujesz!" — odrzekłem jej na to. — „Nie wątpię, że możesz to uczynić człowiekowi, któregoś już otrzeźwiła, — nie zwlekaj z tem jeno."

[1] Jarzący się światłem.

„Otóż najpierw," — poczęła mię pouczać Filozofja, — „trzeba, byś poznał, że dobrym zawsze towarzyszy potęga, źli zaś pozbawieni są istotnej siły, co zresztą jedno z drugiego wynika. Skoro bowiem dobro i zło są zgoła sobie przeciwne, stąd jeśli dobro ujawni swoją potęgę, to słabość złego natychmiast się uwidoczni, — i przeciwnie, jeśli nietrwałość zła wyjdzie na jaw, to stałość dobrego jest już dowiedzioną. Lecz żeby dodać mocy memu twierdzeniu, zarówno jedną jak i drugą udam się drogą, starając się przez różnorakie dowody wykazać słuszność mego zdania.

Otóż wiadomą jest rzeczą, że na każdy czyn ludzki składają się dwa czynniki, mianowicie: wola i moc działania; jeśli jednego z nich zbraknie, niczem nie da się wytłumaczyć istnienie czynu. Wszak jeśli zbraknie woli, do niczego przystąpić nie można, — kiedy znów samej możliwości wykonania niema, wola nie wystarczy. A zatem, jeśliby kto zapragnął osiągnąć rzecz zgoła dla się niedostępną, nie możesz wątpić, że brak mu niezbędnej mocy do dopięcia tego, czego pożąda."

„Ależ," — zauważyłem, — „rzecz jest tak jasna, że tego zgoła zaprzeczyć nie można."

„Natomiast, jeśliby kto dokonał tego, co postanowił, czy mógłbyś wątpić w możliwość jego czynu?"

„Bynajmniej."

„Stąd więc możemy powiedzieć, że człowiek, który jest w stanie cośkolwiek dokonać, jest w tymże stopniu do tego uzdolnionym, lub przeciwnie jest pod tym względem do tego niezdatnym."

„Słusznie," — przyznałem.

„A czy pamiętasz," — ciągnie dalej Filozofja, — „że w poprzednich wywodach ustaliliśmy zdanie, że wola ludzka, choć rozmaitym podlega skłonnościom, jednak do szczęśliwości podąża?"

„Pamiętam," — odrzekłem, — „wszak to zostało już dowiedzione."

„A czy przypominasz sobie, że szczęśliwość jest właśnie samem dobrem, i że skoro kto szczęśliwości pożąda, zarazem pragnie dobra?"

„Ależ, ja sobie tego nawet przypominać nie potrzebuję, — tak dobrze bowiem mam to w mój umysł wdrożone," — odparłem.

„A zatem wszyscy ludzie, tak dobrzy jak i źli, w równej mierze usiłują osiągnąć dobro?"

„Tak wynika," — rzekłem.

„Więc pewną jest rzeczą, że przez osiągnięcie dobra ludzie stają się dobrymi?"

„Niewątpliwie."

„Czyż jednak osiągają dobrzy to, czego pragną?"

„Tak mi się wydaje."

„Źli znów, gdyby osiągnęli dobro, którego pragną, przecież nie mogliby być złymi?"

„No tak."

„Skoro więc jedni i drudzy pożądają dobra, z tą różnicą, że jedni je osiągają, inni zaś nie, zatem nie może być wątpliwości, że dobrzy mają za sobą siłę, a źli są bezsilnymi."

„Ktokolwiek o tem wątpi," — rzekłem, — „ten nie może chyba pojąć istoty rzeczy, ani też zrozumieć wniosków, płynących z przesłanek."

Zaczem tak znowu dalej poczęła mi Filozofja tę kwestję wyjaśniać.

„Otóż, gdyby dwaj ludzie mieli wykonać rzecz jakąś na mocy podniety, pochodzącej z samej natury, — i jeden z nich w naturalny sposób tego dokonał, drugi zaś nie mógłby tego uczynić w sposób naturze rzeczy odpowiadający, a stąd nie odpowiedziałby swym zamiarom, naśladując jeno innego wykonawcę, — któryż z nich zatem, według twego zdania, większą moc posiada?"

„Jakkolwiek przypuszczam, o co ci chodzi, zechciej mi jednak rzecz tę dokładniej wyjaśnić."

„Nie zaprzeczysz chyba," — rzecze mi wówczas Filozofja, — „że władza chodzenia jest dla człowieka rzeczą naturalną?"

„Rzecz jasna."

„Nie wątpisz zapewne, że naturalną powinnością nóg jest wykonywanie czynności chodzenia?"

„Bezwątpienia."

„A więc jeśli kto, korzystając z władzy nóg, chodzi, — a inny znów, pozbawiony tej możności, próbuje przy pomocy rąk chodzić, — to któryż z nich jest istotnie obdarzony większą władzą?

„Ależ nikt nie wątpi, że ten, który posiada naturalną zdolność do chodzenia, nie zaś odwrotnie."

„Otóż najwyższe dobro," — prowadzi dalej Filozofja, — „którego pożądają zarówno dobrzy jak i źli, w rozmaity sposób ludzie starają się osiągnąć: dobrzy starają się o nie przez praktykowanie cnoty, sądząc, że to jest naturalna i właściwa ku temu droga; źli zaś myślą, że toż samo dobro najwyższe odnajdą, oddając się rozmaitej pożądliwości, która nie jest naturalną drogą do osiągnięcia dobra. Czyż ty zresztą inaczej o tem sądzisz?"

„Bynajmniej," — odparłem; — „przecież to najwidoczniej z poprzednich założeń wynika, że jak dobrzy są obdarzeni pełną mocy zdolnością, tak znów źli są siłą konieczności tego pozbawieni."

„Bardzo słusznie utrzymujesz," — przytaknęła mi Filozofja; — „jest to znak, który zazwyczaj lekarzom pozwala cieszyć się nadzieją, że organizm się przezwyciężył i z choroby otrząsa. Otóż ponieważ widzę, że jesteś już bardzo skłonny do zupełnego zrozumienia tej rzeczy, przeto dodam większą jeszcze ilość dowodów.

Zobacz jeno, jak bardzo uderza w oczy słabość ludzi występnych, którzy nie mogą dojść nawet do tego, do

czego ich prowadzi, a nawet popycha naturalna skłonność. A cóżby było, gdyby byli pozbawieni owej wielkiej i zgoła niezwyciężonej pomocy ze strony uprzedzającej ich w tem natury? Zważ przytem, jak wielka niemoc jest w ludziach występnych. Przecież oni osiągnąć i zgoła tego uzyskać nie są w stanie, co jest celem ich pragnień, i to bynajmniej nie ladajakim i małoznaczącym. Nieszczęśni, nie mogąc dosięgnąć istoty i szczytu rzeczy, o której mowa, choć dnie całe i noce pracują, napróżno przecież upragnionego oczekują skutku. Natomiast siły ludzi dobrych w zadziwienie swą potęgą wprowadzają. Podobnie, jak uważałbyś za niezwykle uzdolnionego w chodzeniu człowieka, któryby idąc mógł dojść do takiego miejsca, gdzie kończyłaby się już ziemia, tak również tego, który osiągnął cel swoich pożądań, poza który już dalej wybiegać myślą nie można, musisz nazwać nadwyraz potężnym; i przeciwnie, ludzie występni muszą być uważani za pozbawionych wszelkiej mocy. Lecz czemuż to oni, porzuciwszy cnotę, udają się za występkiem? Czyżby to czynili przez nieznajomość dóbr prawdziwych? Cóż jednak może być bardziej bezsilnego nad zaślepienie w niewiadomości? Czyż poznali to, za czem iść mają? Oto zbitych z drogi chuć popycha, że już, osłabli przez niepowściągliwość, nie mogą oprzeć się występkowi. Czyż oni świadomie i dobrowolnie opuszczają dobro, a do złego się zwracają? Ale wówczas nie tylko nie są potężnymi, lecz zgoła nimi być przestają. Podobnie i ci, którzy porzucają powszechny cel wszechrzeczy, również do ich liczby należeć nie mogą. Może się wydać komu rzeczą dziwną, że źli, których między ludźmi jest dużo, przestają istnieć naszem zdaniem, ale w rzeczywistości nie inaczej rzecz się przedstawia. Albowiem, nie zaprzeczam tego, że źli są złymi, ale poprostu i bezsprzecznie odmawiam im istnienia. Przecież jeśli trupem nazwiesz człowieka zmarłego, to nie powiesz poprostu, że to jest człowiek, — tak też, jakkolwiek

przyznaję, że występni i źli istnieją, jednak bytu w absolutnem znaczeniu nie mogłabym im przypisać. Istnieć bowiem oznacza utrzymać porządek i zachować istotę, — zatem to, co nie odpowiada tym warunkom, również byt swój, mający swe podłoże w istocie rzeczy, zatraca.

Ale powiesz, że źli mogą działać; — i ja temu zresztą nie przeczę, lecz ta możność działania, którą oni posiadają, pochodzi nie od właściwej potęgi, jeno ze słabości; mogą bowiem zdziałać jedynie zło, byliby zaś tej możności pozbawieni, gdyby mogli trwać w działaniu dobrego. Tego rodzaju możność działania dowodzi najwidoczniej, że nic oni zdziałać nie mogą. Albowiem, jeśli wyżej zostało przez nas wykazane, że zło niczem nie jest, zatem źli, których możność odnosi się jeno do złego, nic również nie mogą."

„To jest rzecz jasna."

„Dla zrozumienia, jaką jest siła tej możności, weź pod uwagę, że, w myśl postawionych przez nas zasad, nic niemasz potężniejszego nad dobro najwyższe."

„Tak jest," — przytwierdziłem.

„A ono przecież nic złego zdziałać nie jest w możności."

„Bezwzględnie."

„Więc czyż znajdzie się ktokolwiek taki, by sądził, że ludzie wszystko mogą?"

„Nikt, chyba niezdrowy na umyśle."

„Jednakże ludzie są zdolni do złego."

„Obyż, jednak, nie mieli tej zdolności..." — westchnąłem.

„Ponieważ więc uzdolniony do dobrego wszystko może, a przeciwnie zdolni do złego na wszystko mocy nie mają, zatem ci znacznie mniej mają władzy, którzy do złego są uzdolnieni. Dodajmy i to, że wszelką możność czegokolwiek należy zaliczyć do rzeczy godnych pożądania, wszelkie zaś pragnienia odnoszą się do dobrego, niby do szczytu swojej istoty, jak to wykazaliśmy wyżej. Możliwość jednak popełnienia występku do dobra odniesioną przecież być

nie może, — zatem nie może być pożądaną. Ponieważ wszelka możliwość jest czemś pożądanem, zatem jasną jest rzeczą, że możliwość złego nie jest właściwą możnością. Z tego wszystkiego okazuje się potęga dobrego i niepodlegająca żadnej wątpliwości niemoc złego. Jasną jest rzeczą, jak prawdziwe jest to zdanie Platona,[1] że tylko mądrzy są w stanie uczynić to, czego zapragną, źli zaś, choć wykonują, co im się podoba, ale dokonać tego jednak nie mogą, czego zapragną. Czynią oni wprawdzie takie rzeczy, które im rozkosz sprawiają, sądząc, że osiągną to dobro, którego pożądają. Ludzie ci jednak dobra w żaden sposób osiągnąć nie potrafią, albowiem rzeczy hańbiące do szczęśliwości nie wiodą."

II

Niechaj nikogo nie mami
Urok królewskiej potęgi,
Co się na tronach rozsiadła,
Które, podobna do wstęgi,
Barwna otacza czereda,
Co się każdemu zaprzeda...

Niechaj nikogo nie mami
Urok królewskiej purpury,
Mocą orężną strzeżonej. —
Niechaj nikogo ponury
Wzrok nie przeraża tyrana,
Choćby śmierć była pisana.

Niechaj się każdy odważy
Zedrzeć z bark dumnych te stroje,
Które im blasku dodają,

[1] Myśli wyjęte z dialogów Platońskich Gorgjasza 507 C i Alcybjadesa pierwszego 124 E nn.

A wnet dostrzeże, że swoje
Nędze tak stroją, — że duchy
W twarde zakuli łańcuchy.

Oto przez jady trujące
Żądza im serca przepala,
Umysł zaś ciągle omracza
Gniewu zdradliwa wciąż fala,
Mami nadzieja złe chuci,
Gorycz najczęściej ich smuci.

Czyż nie dostrzegasz, człowiecze,
Ilu to władców nad sobą
Ma samowładca na tronie?
Jakie królewską ozdobą
Jarzmo przykrywa, co gniecie? —
I czyż to władzą nazwiecie?

3 „I czyż nie widzisz," — rzecze Filozofja, — „w jakiem bagnie nurzają się występki, i przeciwnie, jakim blaskiem cnota jaśnieje? Ta prawda wszystkich w oczy musi uderzać, mianowicie, że nigdy nie braknie nagrody dla dobrych, podobnie jak żaden występek nie ujdzie swej kary. W działaniu ludzkiem osiągnięcie celu słusznie za nagrodę danego przedsięwzięcia musi być poczytane, jak na przykład stającemu do zawodów w biegu nagrodą jest osiągnięcie pierwszeństwa w przybyciu do celu. Ponieważ wykazaliśmy, że szczęśliwość jest tem samem dobrem, dla którego wszystko bywa przedsiębrane, zatem owo dobro należy uważać jako powszechną nagrodę dla czynów ludzkich, już z góry wyznaczoną. Otóż taka nagroda jest nieodłączna od dobrych, bo nikt zresztą dobrym nazwanym być nie może, jeśliby mu zbywało na dobroci; — przeto dobrych obyczajów

właściwe im nagrody nie miną. Choćby się zatem źli, nie wiem jak, srożyli, atoli wieniec, będący nagrodą mądrego, wyrwany mu nie będzie, ani też nie zwiędnie; bowiem chwała właściwa duszom uczciwym przez nieuczciwość umniejszoną zzewnątrz być nie może. Jedynie w tym wypadku, gdyby kto był nią zzewnątrz obdarzony, wówczas mógłby go tego pozbawić jużto ktoś obcy, jużto sam zresztą ofiarodawca; — że jednak taką nagrodę sama cnota sobie wymierza, zatem wówczas jedynie zbraknie owej nagrody, gdy samej cnoty nie stanie.

Wreszcie, ponieważ każda nagroda dla tego jest pożądaną, że jest uważaną za dobro, przeto któż mógłby sądzić, że współuczestnik dobrego nie ma swego udziału w nagrodzie? A o jakiej nagrodzie tu mowa? O nagrodzie nad wszystko piękniejszej i nad wszystko wielkiej! Musisz tu bowiem pamiętać tak ważny a niedawno przezemnie wyprowadzony wniosek, który winien ci służyć za podstawę do dalszych wywodów. Mianowicie, ponieważ samo dobro jest szczęśliwością, zatem nie ulega wątpliwości, że wszyscy dobrzy przez to samo, że są dobrymi, stają się szczęśliwymi. A przecież szczęśliwych można nazwać bogami, — stąd nagrodą dla dobrych, której żaden dzień nie zepsuje, żadna nie umniejszy potęga, niecnota niczyja nie przyćmi, jest dla nich owo „stać się bogami".

Skoro rzeczy tak się przedstawiają, mędrzec nawet wątpić nie może o nierozłączności kary od złych. Albowiem, skoro dobro i zło, podobnie jak kara i nagroda, w przeciwieństwie do siebie się znajdują, stąd to, co w udziale dobremu przypada, musi w odwrotny sposób, czyli pod postacią kary odpowiadać złemu; a więc, jak cnota dla ludzi uczciwych sama przez się staje się nagrodą, podobnie dla złych ich nieuczciwość jest karą. — Dalej, kto został dotknięty karą, chyba nie wątpi, że go dosięgło zło. Jeśli więc źli zechcą sami o sobie wyrokować, czyż mogą się uważać

za niepodpadających karze, skoro wielka złość wszelkiego zła nietylko ich dosięga, lecz także gwałtownie przenika? I przeciwnie, mając na uwadze karę dla złych, spojrzyj teraz na dobrych. Otóż wszystko, co jest, jest czemś jednem, a jak to niedawno poznałeś, to coś jedno jest właśnie samemże dobrem; stąd wniosek, że wszystko, co jest, musi być również dobrem. W równej mierze, jeśli czemukolwiek zabraknie właściwej mu dobroci, przestaje istnieć; — przeto źli przestają być tem, czem byli, choć pozostały im kształt ludzkiego ciała wskazuje, że byli ludźmi, którzy swą ludzką naturę utracili dopiero wówczas, kiedy zwrócili się do życia niecnotliwego. Bo jeśli ponad ludzką godność może wynieść każdego człowieka jedynie cnota, nieprzeparcie również wynika, że złość, odbierająca człowiekowi godność ludzką, strąca go z wysokiego szczebla, na którym się człowieczeństwo znajduje. Stąd wynika, że jeśli kogo zniekształconego przez występki dostrzeżesz, nie możesz go za człowieka uważać. Czyż nie nazwiesz podobnym do wilka wydziercę cudzej własności, nienasyconego w swem łakomstwie? A człowiek niesforny, niespokojny, swarliwy? Do psa go przyrównasz. Człowieka zdradliwego, który podstępem działa, porównać znów można z lisem. Nieokiełznany w gniewie uchodzi za posiadającego naturę lwa. Bojaźliwy i płochliwy przed najmniejszą rzeczą nosi podobieństwo łani, a nakształt osła jest człowiek leniwy i tępy w swej gnuśności. Niczem się od ptactwa nie różni człowiek chwiejny i niestały w zamiarach; kto zaś się nurza w szpetnych i nieczystych żądzach, hołduje rozkoszy plugawego wieprza.

Tak więc, kto porzuci cnotę, przestaje być człowiekiem, a skoro do natury boskiej podnieść się nie może, schodzi do stanu zwierzęcego."

III

Żeglując długo po wodach,
Rozpiąwszy na wiatr swe żagle,
Ulisses,[1] w przestwór wpatrzony,
Wysepkę dostrzega nagle.

Tam Cyrce,[2] piękna bogini,
Słonecznej córa światłości,
Swe rządy dziwnie sprawuje,
A chętnie wędrowców gości.

Narządza sama puhary,
Lecz, szepcąc dziwne zaklęcia,
Moc daje winu, że zmienia
Każdego w postać zwierzęcia.

Jednemu głowę da dzika,
Innego we lwa zamienia,
Co zębem zgrzyta, — lub każe,
Jak wilkom, wyć ze wzruszenia.

Ktoś wreszcie postać tygrysa
Z dalekich Indyj przybiera,
I jako każe obyczaj,
Na dachy domostw się wdziera.

A chociaż władca Arkadji,
Merkury,[3] wodza-wędrowca

[1] Ulisses, pochodzący z Itaki, był jednym z wodzów, biorących udział w wojnie trojańskiej. Po wzięciu Troi błąkał się 10 lat po morzach. Jest jednym z głównych bohaterów Homera.

[2] Cyrce, córka Słońca i nimfy Perseis, była znawczynią trucizn. Po otruciu męża, króla Sarmatów, uciekła do Italji i zamieszkała na górze, otoczonej błotami, stąd zwanej wyspą. Zwabiając podróżnych przemieniała ich w zwierzęta.

[3] Merkury, syn Jowisza i Maji, miał się urodzić w Arkadji w południowej Grecji. Uważany jest za boga kupców. Uratował on Ulissesa od przemiany w zwierzę, podając mu chroniące od tego zioła; towarzysze zaś Ulissesa zostali przemienieni w wieprze.

Uchronił czary zdradliwej,
Nie zdołał ludzi żaglowca

Na porę odwieść od zdrady, —
Dotknęli bowiem już kruży —
I oto żołądź, miast chleba,
Jak wieprzom za pokarm służy.

Jedynie myśl im ostała,
Bolejąc srodze odmiany,
Że człowiek stracił swą mowę
I kształt swój z natury dany.

O jakże jednak jest słaba
Prawica i zdradne zioła, —
Co chociaż członki odmieni,
Odmienić duszy nie zdoła!

Bo oto moc jest, jak w twierdzy,
We wnętrzu ludzkiem ukryta,
Że zdrady wtedy się boi,
Gdy wrzeciądz z wnętrza zazgrzyta.

A gdy jad w serce przeniknie,
Choć może ciała nie skazi,
Lecz duszy zdrowie odejmie
I trądem wnet ją zarazi.

4 Zabrawszy głos, tak na te wywody Filozofji odrzekłem: „Przyznaję, i słusznem mi się wydaje twierdzenie, że ludzie występni, choć zachowują pozór ciała ludzkiego, jednak przez zatraconą właściwość swego umysłu zamieniają się w zwierzęta. Nie chciałbym się na to zgodzić, by ich dusza okrutna i występna groziła zagładą dobrym.“

„Na to zgodzić się nie można," — przerwała mi Filozofja, — „jak to zresztą we właściwem miejscu będzie wykazane; atoli jeśliby to, co uważamy, że wolno im czynić, było im odjęte, wówczas w wielkiej mierze zostałaby umniejszoną kara ludzi występnych. Albowiem trzeba przyznać, że źli są wówczas bardziej nieszczęśliwi, choć to na pozór rzecz nie do uwierzenia, gdy osiągają to, czego pragną, niż gdyby nie dokonali tego, do czego dążą. — Wszak, jeśli pragnąć czegoś niegodziwego jest rzeczą nędzną, to już opłakańszą jest rzeczą móc to wykonać, bez czego ta nędzna wola nie ujawniałaby skutku. Tak więc nędza, która się w poszczególnych rzeczach okazuje, w potrójny sposób u nieszczęśliwych się przejawia, mianowicie występkiem jest u nich: chcieć, móc, dokonać."

„Zgadzam się," — rzekłem, — „usilnie jednak pragnę, ażeby szybko od tego nieszczęścia byli wyzwoleni i pozbawieni możności popełniania występków."

„Prędzej się to stanie," — zauważyła Filozofja, — „niż ty tego pragniesz, albo niż oni tego się spodziewają. Nic bowiem niema nazbyt późnego w owej krótkiej rozciągłości życia, co mogłoby się dla ducha i to nieśmiertelnego długiem wydawać. Wielka nadzieja i wyniosłe przedsięwzięcie występków zapada się znagła i w nieprzewidziany częstokroć sposób, dzięki czemu koniec dla nędzy tych ludzi przychodzi. A jeśli nieprawość czyni ludzi nieszczęśliwymi, przeto tembardziej jest ktoś nieszczęśliwym, im dłużej jest występnym; uważałbym tych ludzi za najnieszczęśliwszych, gdyby śmierć przynajmniej nie położyła kresu ich złości, — bowiem, jeśli słusznie wyrokowaliśmy o nieszczęściu nieprawości, rzecz prosta, że nieskończoną jest ta nędza i niewątpliwie wieczna."

„Dziwny jest ten wynik," — przerwałem mojej Mistrzyni, — „i trudny do przyjęcia, ale widzę przecież, że wypływa on bezspornie z tego, cośmy wyżej przyjęli."

„Słusznie sądzisz," — odparła mi na to, — „ale kto sądzi, że trudno mu się z wnioskiem pogodzić, winien albo fałszywość założeń wykazać, albo udowodnić, że wniosek został nieprawidłowo z przesłanek wyprowadzony, — przeciwnie, nikt nie ma prawa poddawać w wątpliwość wniosku, kto na przesłanki się zgodził. Przecież to, co powiem, niemniej się dziwnem może wydawać, a przecież niemniej koniecznie z postawionych wyżej założeń wypływa."

„Cóż takiego?" — pytam.

„Mianowicie szczęśliwsi są wówczas źli, jeśli są karą dotknięci, niż gdyby ich ręka sprawiedliwości miała ominąć. Nie twierdzę tego teraz, co może komu na myśl przychodzi, że taka zemsta nad złem naprawia złe obyczaje, że sprowadza przez postrach kary na drogę prawą, że dla innych ludzi jest przykładem, który odwodzi od złego, — lecz dla innych względów utrzymuję, że są bardziej nieszczęśliwi ludzie, którzy za swe występki nie są karani, choćby nie mieć na uwadze takiego celu jak poprawa lub przykład."

„Cóżby to mógł być jeszcze za powód?" — spytałem.

„Zgodziliśmy się na to, prawda, że dobrzy są szczęśliwymi, źli zaś nieszczęśliwymi?"

„Tak jest," — odrzekłem.

„Otóż jeśli się zdarzy coś dobrego w nieszczęściu, czyż stan taki nie jest lepszy od czystej, wyłącznej nieszczęśliwości, w której nic dobrego się nie odnajdzie?"

„Przecież tu wątpliwości być nie może," — odrzekłem.

„No, a jeśli takiemu nieszczęśnikowi, który jest pozbawiony wszelkich dóbr, będzie dodane jeszcze jedno zło, prócz tych, które go nieszczęśliwym czynią, czyż nie jest on bardziej nieszczęśliwym niż człowiek, którego nieszczęście przez uczestnictwo w dobrem się nie umniejsza?"

„Jakżeżby mogło być inaczej?" — zauważyłem.

„Zatem ludzie źli otrzymają nieco dobrego wówczas, kiedy są karani, co się wyraża w samejże karze, która ze

względu na sprawiedliwość jest dobrą. Natomiast źli, których kara nie dosięga, mają w sobie coś bardziej złego, mianowicie ową bezkarność, którą słusznie nazwałeś złością niegodziwości."

„Zaprzeczyć temu nie mogę."

„Przeto bardziej są nieszczęśliwi ludzie źli, którzy w niesprawiedliwej bezkarności chodzą, niźli słuszną karą dotknięci. Tak więc rzeczą jest jasną, że słusznie się dzieje, gdy nikczemni są karani, a przeciwnie niesprawiedliwością jest, gdy uchodzą kary."

„I któżby mógł temu zaprzeczyć?"

„Nikt chyba tego nie zaprzeczy, że wszystko to, co jest sprawiedliwem, jest zarazem dobrem, i odwrotnie jasną jest rzeczą, że wszelka niesprawiedliwość jest czemś złem."

Na te słowa Filozofji zauważyłem: „Przecież to jest tylko wypadkowością tego, co poprzednio było udowodnione. Ale proszę cię, wyjaśnij mi, czy to już żadnych kar nie przewidujesz dla dusz przez śmierć od ciała oddzielonych?"

„Przewiduję," — odrzecze moja Mistrzyni, — „i to wielkie: jedne służą jako surowa kara za zło, inne znów mają charakter oczyszczającej łaskawości. Jednak o tem nie mam zamiaru narazie mówić. Chodziło mi dotychczas o to, byś zrozumiał, że potęga złych, która cię tak bardzo gorszy, właściwie mówiąc nie istnieje; pragnęłam, byś zobaczył, że występni, na których bezkarność wyrzekasz, nigdy nie są pozbawieni kary za swe złości; dalej chciałam, byś poznał, że ich wolność, której ukrócenia się domagasz, bynajmniej nie jest długą. Pragnęłam cię pouczyć, że wolność występnych tem więcej jest godną politowania, im trwa dłużej, a już zgoła za szczyt nieszczęścia trzebaby ją było uważać, gdyby była wieczną. Nakoniec to ci wykazałam, że bardziej nieszczęśni są ci występni, którzy się cieszą niesłuszną bezkarnością, aniżeli dotknięci sprawiedliwą karą. Bezpo-

średnią zaś konsekwencją tego twierdzenia jest to, że wówczas źli tem sroższym podlegają karom, kiedy za niekaranych są uważani."

Na to ja taką zrobiłem uwagę: „Kiedy twoje rozważam dowody, sądzę, że nic bardziej słusznego powiedzieć się nie da, — skoro jednak do przekonań ludzkich pod tym względem się zwrócę, niemasz nikogo, kto chciałby temu wierzyć, ba, nawet o tem słyszeć."

„Tak jest," — przyświadczyła mi chętnie. — „Nie mogą bowiem ci ludzie ku światłu przenikliwej prawdy podnieść swoich oczu, do ciemności przywykłych, podobni niejako do ptaków nocnych, którym noc wejrzenie rozjaśnia, a zaś dzień oślepia. Ludzie tacy nie dostrzegają porządku rzeczy, mając jedynie wzgląd na uczucia, i za szczęśliwą poczytują tego rodzaju wolność czy też bezkarność występku. Ale ty spojrzyj na to, co wieczne prawo uświęca. Skoro do rzeczy lepszych swoją duszę dostroisz, niepotrzebny ci jest sędzia, dający nagrodę, bo oto ty sam zdobyłeś sobie miejsce śród najszczytniej postawionych. Lecz kiedy do rzeczy nikczemnych się zwrócisz, nie szukaj karzącego poza sobą samym, — wszak ty sam siebie strąciłeś z wyżyny. Podobnie, jak gdybyś raz w ziemię pełną nędzy, drugi raz w niebiosa spoglądał, to wyda ci się, że znajdujesz się przez zatopienie swego wzroku jużto w błocie ziemskiem, jużto pośród gwiazd. Ale tłum nie dostrzega tego. Cóż więc? Mielibyśmy się może przyłączyć do tych, którzy według naszych wywodów do zwierząt są podobni? Czyż dlatego, że ktoś, utraciwszy zupełnie wzrok i zapomniawszy nawet, że takowy posiadał, był zdania, że mu niczego nie brak do doskonałości ludzkiej, możnaby sądzić, że ludzie widzący są ślepymi? Wszak i tego nawet oni nie uznają, co się na niemniej pewnych opiera podstawach, że bardziej nieszczęśliwi są ci, którzy czynią krzywdę, od tych, którzy ją znoszą."

„Pragnąłbym," — rzekłem, — „usłyszeć właściwe tego twierdzenia racje."

„Czyżbyś może przeczył, że każdy występny zasługuje na karę?"

„Ależ bynajmniej."

„Otóż wielokrotnie zostało już stwierdzone, że nieszczęśliwymi są ludzie występni."

„No tak."

„I w to przecież nie wątpisz, że ludzie zasługujący na karę są nieszczęśliwymi."

„Zapewne."

„Otóż, gdybyś zasiadał jako sędzia, komu uznałbyś za słuszne wymierzyć karę, krzywdzącemu czy pokrzywdzonemu?"

„Niewątpliwie," — rzekłem, — „zadośćuczyniłbym pokrzywdzonemu przez wyznaczenie kary krzywdzicielowi."

„A więc wydałby ci się nędzniejszym ten, który krzywdę uczynił, niż pokrzywdzony."

„Oczywiście," — przyznałem.

„Z tego zatem powodu i dla przyczyn stąd biorących swe źródło, że wszelka ohyda postępowania sama przez się nieszczęście sprowadza, najdowodniej widać, że krzywda komuś wyrządzona jest hańbą nie tego, który nią został dotknięty, ale tego, który ją wyrządził. Otóż właśnie przeciwnie czynią adwokaci, usiłują bowiem wzbudzić litość u sędziów dla tych, którzy zostali czemś ciężkiem i przykrem dotknięci, wówczas, kiedy politowanie słuszniej należałoby się raczej dopuszczającym się złego. Trzeba, by tego rodzaju ludzi pociągnęli do sądu nie zagniewani, ale raczej łaskawi i litujący się oskarżyciele, jako chorych do lekarza, by przez karę usunęli choroby swojego występku. W ten sposób zawód obrońców stałby się albo zgoła niedorzecznym, lub jeśliby miał jaką korzyść ludziom przynieść, przemieniłby się w zwyczaj oskarżenia. Również i sami występni,

gdyby, choć jak przez szczelinę, mogli spojrzeć na zapoznaną przez się cnotę, gdyby zrozumieli, że przez poniesienie kary oczyściliby się z brudu występków, mając na oku nagrodę w postaci odzyskanej cnoty, nie poczytywaliby sobie za złe onych kar, — lecz, odrzuciwszy pomoc obrońców, całkowicie i sami oddaliby się w ręce sprawiedliwości. Dla tych powodów u ludzi mądrych niema zgoła miejsca dla jakiejkolwiek nienawiści, boć na nienawiść względem dobrych zdobyłby się chyba człowiek nieskończenie głupi, a złych mieć w nienawiści — rozum nie pozwala. Przecież przestępczość na podobieństwo niemocy ciała jest chorobą duszy, — i jeżeli nikt nie może nienawidzieć chorych na ciele, ale raczej lituje się nad nimi, to tembardziej nie wolno prześladować tych, którzy przez występki popadli w cięższe nad inne niemoce choroby, — lecz przeciwnie współczuć im należy."

IV

Ach, próżno niecić nienawiści żądze
I własną ręką gasić płomień życia,
Wzywając śmierci, — wszak sama z ukrycia,
Z trzaskiem rozwarłszy podwoi wrzeciądze,

Zjawi się władna, popuściwszy wodze
Koniom skrzydlatym; rącza do przybycia
Wyciągnie rękę kościstą z okrycia
Do ofiar zwierza lub pobitych srodze...

Czyż na to zbrojne zgromadzać szeregi,
Sposobić strzały i wyostrzać miecze,
Aby krwią wrażą wypełnić po brzegi

Czarę ofiarną? któż przyczyn dociecze
Onej srogości? Czyń więc cne zabiegi,
By dobrych kochać, współczuć złym, człowiecze...

5 Zabrawszy znów głos, tak się odezwałem do mojej Mistrzyni:

„Widzę, jaką jest szczęśliwość lub też nieszczęście, wynikające z zasług ludzi sprawiedliwych i złych, — a jednak nie uważam, ażeby w samej pomyślności, pochodzącej od społeczeństwa, miało nie być nic dobrego względnie złego. Niemasz przecież nawet pomiędzy ludźmi mądrymi takiego, któryby wolał być wygnańcem, żyć w niedostatku i poniewierce, niż opływać w dostatki, być otoczonym szacunkiem, posiadać władzę i cieszyć się dobrem i stałem powodzeniem w swojej ojczyźnie. Wówczas jaśniej i dowodniej ujawni się powaga mądrości, skoro na podległych ludzi spływa w pewnej mierze szczęśliwość rządzących, — i kiedy znów więzienie, kajdany i inne dotkliwe kary przez prawo dla złych przewidziane się stosuje. Dlaczego jednak zupełnie na odwrót się dzieje, że kara zbrodni należna dosięga dobrych, a nagroda za cnotę dostaje się złym, temu niezmiernie się dziwię i pragnąłbym się bardzo od ciebie dowiedzieć, jaka racja może być tak dziwnego pomieszania rzeczy. Mniejby mnie uderzyło, gdybym wierzył, że jest to rzecz przypadku, ale zdumienie moje się zwiększa przeświadczeniem, że istnieje Bóg-rządca, który częstokroć błogosławi dobrym, a złym niepowodzenia zsyła, i przeciwnie dobrych doświadcza, a złym sprzyja według ich życzeń; otóż jeśli nie dostrzegę przyczyny tego, nie będę mógł odróżnić tego stanu rzeczy od przypadkowych zrządzeń."

„Nic dziwnego," — odrzecze mi na to Filozofja, — „albowiem, jeśli kto nie zna istoty owego porządku w świecie, to mu się on wydaje przypadkowym i mętnym. Ty jednak, choć nie znasz takiego ułożenia się rzeczy, to jednak, ponieważ dobry Rządca światem kieruje, nie możesz wątpić, że wszystko we właściwy sposób się dzieje."

5 Jeśli kto gwiezdnych obrotów nieświadom
Na konstelację spojrzy Poganiacza,[1]
Że stale zdąża ku zawiasom ziemi,
Że dziwną miarę ktoś ruchom wyznacza,
Że gwiezdny rydwan ktoś sprawnie steruje, —
Ku niebu oczy zdumione skieruje.

Gdy światłem miesiąc dwurożny zapłonie,
Nad ciemną nocą wziąwszy panowanie,
Rozjarzy gwiazdy, które we dnie zgasły,
Iż słońcu spojrzeć w twarz nie były w stanie, —
Gmin, śledząc obrót onych gwiazd w podróży,
Nieszczęście sobie, bijąc w cymbał, wróży.

Nikt się nie zdziwi, gdy Korus[2] przybieży,
Bijąc w brzeg falą wichrem rozszalałą, —
Ani, gdy Febus swym władnym nakazem
Wyzwoli ziemię w kajdanach omdlałą, —
Bo każdy w swojej prostodusznej wierze
Przyczyny onych wydarzeń dostrzeże.

Są przecież w rzeczach przyczyny ukryte,
A skutek z onych płynący poruszy
Tę gawiedź, którą niezwykłość zadziwia.
Błąd, który zapadł aż do głębi duszy,
Rzeczy przedziwne swym cieniem omroczy,
Które już tylko dojrzą mędrca oczy.

6 „O tak!" — westchnąłem. — „Proszę cię jednak, abyś mi zechciała wyjaśnić i pouczyć, gdyż te pełne podziwienia

[1] Jedna z pośród gwiazd, bliższa wielkiej Niedźwiedzicy. Wiersz niniejszy wzmiankuje jeszcze drugą gwiazdę „Bootes", zwaną „gwiazdą polarną", znajdującą się bliżej bieguna.

[2] Wiatr gorący, wiejący z zachodu.

rzeczy umysł mój niepokoją, a ty przecież jesteś w mocy ukazać przyczyny rzeczy przed nami ukrytych i omroczone racje wytłumaczyć."

Na to moja Pocieszycielka, uśmiechając się, rzecze:

„Przywodzisz mię do rzeczy ponad inne ważkiej, a której zgruntować niemal niepodobna. Treść bowiem tego zagadnienia jest taka, że skoro jedną usuniesz wątpliwość, niezliczone inne powstają, niby głowy hydry,[1] i niema na to innego ratunku jeno, by ogniem gorejącym swego umysłu je zniszczyć. Przecież tutaj zaraz zwykle się zjawia zagadnienie o jednostajności działania Opatrzności, o ciągłości wyższych zrządzeń, o przypadkowości, o boskiej wiedzy i przeznaczeniu, o wolności woli, — a sam zresztą zdajesz sobie sprawę, jak bardzo wielkiej wagi jest to wszystko. Ponieważ jednak znajomość tych rzeczy jest poczęści warunkiem twego uleczenia, więc chociaż czas nas bardzo ogranicza, przecież spróbujemy tych rzeczy dotknąć. Jakkolwiek pieśni muzyczne napełniają cię rozkoszą, musisz jednak na chwilę wyrzec się tej przyjemności, kiedy będziesz wiązał w ścisłym porządku podawane ci dowody."

„Najchętniej," — odrzekłem.

Wówczas moja Mistrzyni wychodząc niejako z odmiennego zupełnie założenia, tak rozpoczęła wykład:

„Pochodzenie wszystkich rzeczy i cały rozwój zmiennych istot, jak niemniej wszystko, co w jakikolwiek sposób podlega zmianie, zależy w swych przyczynach, porządku i formach od niezmienności myśli Bożej. Ta niezmienność, będąc zamknięta w granicach jednostajności, ustanawia wieloraki sposób, wedle którego rzeczy stawać się mają. Owóż ten sposób działania, o ile go dostrzegamy w samej istocie

[1] Hydra miała mieć według zdania jednych 50 głów, według innych 100. Skoro tej bestji Lernejskiej Herkules odrąbał jedną głowę, na jej miejsce wyrastały dwie, dopóki ów bohater mityczny nie przypalił rany ogniem.

Bożej myśli, nazywa się Opatrznością. Skoro się odnosi do tego, co zmienia i rozrządza, nosi miano przez starożytnych nadane — wyroku. Jak jednak bardzo różnią się te dwie rzeczy między sobą, łatwo dostrzec, zważywszy ich naturę. I tak, Opatrzność jest samymże właśnie Bożym rozumem, przez który najwyższy Władca wszechrzeczy rozrządza wszystkiem, — natomiast wyrok jest samem już rozrządzeniem, dotyczącem rzeczy takowemu podległych, przez który Opatrzność planowo wszystko szereguje. Opatrzność bowiem zarówno ogarnia wszystko: bądź rzeczy różne, bądź nieskończone; — wyrok znów dotyczy rzeczy poszczególnych, określając miejsce, kształt i czas, — tak, że rozwinięcie tego doczesnego porządku, o ile jest wzięte pod uwagę przewidywanie tych rzeczy w myśli Bożej, jest Opatrznością, — o ile znów ma się na uwadze porządek i następczość czasu, jest wyrokiem. Rzeczy te, jakkolwiek różne, przecież jedne od drugich zależą, bowiem porządek wyroku zależy od stałości i niezmienności Opatrzności. Podobnie bowiem jak artysta urzeczywistnia formę, którą w myśli powziął dla przyszłego swego dzieła, i stopniowo w określonym czasie dokonuje tego, co w sposób prosty w swej wyobraźni dostrzegł, tak też i Bóg przez swoją Opatrzność rozrządza tem, co się ma stać, w sposób szczególniejszy i bez odmiany; dokonuje jednak tego wszystkiego w wyrokach swoich w wieloraki sposób i w kolejności czasu. A zatem wyroki Boże się spełniają, czy to przy pomocy boskich duchów, będących na usługach Opatrzności, czy może przez duszę, albo też przy pomocy całej natury, jużto przez obroty ciał niebieskich, przez moc anielską, przez wieloraką przebiegłość szatańską, przez działanie niektórych tylko przyczyn, lub może wszystkich czynników, splata się przecież cały ten szereg wydarzeń. Niewątpliwie jasną jest tutaj rzeczą, że Opatrzność jest niewzruszoną i niezłożoną formą urzeczywistniających się wydarzeń, — sam zaś wyrok

Boży przedstawia się jako zmienny związek i doczesny porządek tego, co już boska jednoistność postanowiła. Stąd wynika, że wszystko, co wyrokom podlega, również od Opatrzności jest zawisłe, której zresztą i samo fatum podpada.

Jednak niektóre rzeczy od Opatrzności tak są zależne, że przewyższają porządek wyroków, a mianowicie te, które będąc tak blisko bóstwa i jako mocno z życiem zespolone, mogą przewyższać porządek zmienności fatum. Podobnie bowiem jak z pośród okręgów około jednej osi się obracających, ten, który jest najbliżej niezmiennego centrum, jest dla innych, dalej się odeń znajdujących, niejako ośrodkiem, około którego się one obracają, — to natomiast ostatni, w większej obracany rozległości, im bardziej się oddala od punktu środkowego, na tem większe rozszerza się obszary. Jeśli się coś łączy i jednoczy z owem centrum, siłą konieczności staje się z niem jednostajnem i przestaje się rozszerzać i rozpraszać. W podobny sposób im dalej rzecz jaka się znajduje od Pra-mądrości, tembardziej się wikle w więzach wyroku, i o tyle jest odeń niezależną, o ile ma bliższe sąsiedztwo z ośrodkiem wszechrzeczy. Gdy tkwić będzie w stałości najwyższego Rozumu, staje się niewzruszoną i przekracza również konieczność wyroku. Zatem podobny tu zachodzi stosunek jak między rozumowaniem a rozumem, tem co powstaje a jego przyczyną, między czasem a wiecznością, między kołem a jego środkowym punktem, również między zmiennym łańcuchem wyroku a stałą jednoistnością Opatrzności. Ten porządek wyroku porusza niebo i ciała niebieskie, żywioły między sobą w zgodzie utrzymuje i w kolejnych odmianach przekształca. On to rzeczy wszystkie, które powstają i giną, odnawia przez rozwój, zawsze podobny, zarodków i nasion. Owo również działanie i pomyślność ludzką wiąże nierozerwalnym węzłem przyczyn, które, pochodząc od źródeł niewzruszonej Opatrzności, muszą być również niezmienne. Dzięki temu bowiem rzeczy najdoskonalej są

kierowane, jeśli w boskim Rozumie tkwiąca jednoistność powoduje nieodmienny porządek rzeczy; ów zaś porządek rzeczy zmienne i w przeciwnym razie bez celu zmierzające przez własną niezmienność w karbach utrzymuje.

Przez to, że nie posiadacie należytej mocy, by istniejący porządek zbadać, wszystko wam się wydaje w zamieszaniu i ciemne, tem niemniej jednak ów porządek, we właściwy sposób kierując, do dobra wszystko rozrządza. Przecież nawet źli nic nie czynią z powodu złego, lecz, jak to dostatecznie zostało wykazane, opaczny błąd odwodzi ich od dobra, którego szukają, tak, iż nietylko porządek, pochodzący z ośrodka najwyższego dobra, ale i związek z własnym początkiem zatracają.

Ale, powiesz, czyż może być smutniejsze pomieszanie w tem, że zarówno dobrym przytrafiają się wydarzenia niepomyślne i szczęśliwe, jak złym pożądane i przeciwne? Czyżby więc ludzie mogli z całą słusznością utrzymywać, że ci, których mają za dobrych lub złych, są nieomylnie takimi w rzeczywistości? Ależ pod tym względem sądy ludzkie tak bardzo się różnią, że co jedni uważają za godne nagrody, to inni na karę osądzają. Zresztą przypuściwszy nawet, że ktoś mógłby odróżnić złych i dobrych, czyż jednak potrafi on dostrzec wewnętrzny umiar ducha, jak to zwykło się mówić w stosunku do ciał? Nieuświadomionemu przecież dziwnem się wyda, dlaczego jednym odpowiadają rzeczy słodkie, innym gorzkie, chociaż są zdrowi, — dlaczego niektórzy chorzy uczuwają ulgę przy pomocy lekarstw łagodnych, a inni ostrych? Temu jednak lekarz, który zna zarówno stan i właściwość zdrowia jak i choroby, bynajmniej się nie dziwi. A jakież inne może być zdrowie duszy ponad cnotę, jaka inna choroba niż występki? Któż znów inny może być zachowawcą dóbr, a zaś wybawicielem od zła, okrom Boga, rządcy i uzdrowiciela umysłów? On, który z wyniosłej wyżyny swej Opatrzności pogląda, poznaje, co komu może

być przydatne, a co za takowe uznał, do naszych potrzeb stosuje. Stąd wynika ów przedziwny cud porządku wyroków Bożych, który Bóg ze świadomością sprawuje, choć on zdumiewa ludzi tego nieświadomych. Aby zaś choć zlekka dotknąć, ile na to rozum ludzki zezwala, kwestji Bożej głębokości, zaznaczam, iż mąż, którego ty za najsprawiedliwszego i najbardziej prawego uważasz, wszechwiedzącej Opatrzności zgoła odmiennie się przedstawia. Oto sługa nasz Lukanus[1] zauważył, że bóstwo sprzyjało stronie zwycięskiej, zaś Kato stał po stronie zwyciężonej. Tu więc widzisz, że co się nie dzieje podług twej myśli, wydaje się dla twego zdania opacznem zamieszaniem, choć dla biegu wydarzeń jest właściwym porządkiem. Lecz niechaj będzie ktoś tak dobrze ułożony, a wówczas zarówno sąd Boży jak ludzki o nim zgadzać się będzie ze sobą; — ale że siły jego ducha są zbyt słabe, przeto niechaj mu się wydarzy jakie niepowodzenie, przestaje nieraz mieć we czci niewinność, dzięki której nie mógł utrzymać swoich pomyślności. Pobłaża zatem mądre zarządzenie Boże temu, którego przeciwność mogłaby gorszym uczynić, by nie był doświadczany, kto tego wytrzymaćby nie mógł. Inny znów we wszystkich cnotach wyszkolony, święty i bliski jest Boga, stąd się zdarza, że Opatrzność nie uważa za wskazane, by podlegał jakimkolwiek przeciwnościom, tak, że nawet choroby cielesne mu nie dokuczają; jak to powiedział ktoś nademnie dostojniejszy: „Cnoty męża świątobliwego ukształciły ciało."[2] Zdarza się często, że dobrzy otrzymują pełnię władzy, aby wybujałą niecnotę ukrócić. Innym znów rozmaicie, bo stosownie do charakterów, rozdziela: jednych doświadcza, by długa

[1] Lukanus (39—65), poeta rzymski, powinowaty i przyjaciel filozofa Seneki, powiedział w Farsalji I, 126 pięknie o Katonie: Victrix causa deis placuit sed victa Catoni.

[2] W tekście: Ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰκοδόμησαν — słowa te przypisują jużto Hermesowi Trzykroćwielkiemu jużto Parmenidesowi.

szczęśliwość nie przywiodła ich do nadmiernej rozkoszy, innym dopuszcza, by na wielkie burze zostali skazani, i w ten sposób umocnili cnoty w swej duszy przez stosowanie cierpliwości. Jedni nadmiernie się obawiają tego, co mogą przenieść, inni znów zbytnio sobie lekceważą to, czego przenieść nie potrafią. Tych ludzi poprzez trudności do doświadczenia siebie prowadzi. Niektórzy zasłużyli sobie na imię czcigodne u potomnych przez sławną śmierć swoją. Byli i tacy, którzy niezwyciężeni w mękach stali się dla innych przykładem, okazując, jak jest niezłomną cnota wobec złego.

Nie może być najmniejszej wątpliwości, że wszystko to dzieje się właściwie i ma za sobą słuszność, potwierdzając się przez dobre wyniki u tych, którzy tego doświadczają. Bo, że się przytrafia również złym raz szczęście, drugi raz nieszczęście, to sprowadza się do tychże samych jak wyżej przyczyn. Jeżeli chodzi o rzeczy niepomyślne, to nikt się nie dziwi, gdyż wszyscy uważają, że źli sobie na nie zasłużyli. Udręczenia przecież tych ludzi jużto pozostałych od występków odstraszają, jużto poprawiają tych, których spotykają. Rzeczy radosne dają poważny argument dla dobrych, co mają sądzić o tego rodzaju szczęśliwości, która tak często, jak to się daje dostrzegać, jest na usługach złych. Myślę, że dzieje się to dlatego może, iż nieraz człowiek taki jest prędki i gwałtownego usposobienia, którego nędza mogłaby przywieść raczej do występków, przeto Opatrzność zaradza owej chorobie przez udzielenie dostatku. Wówczas, dostrzegając swoje sumienie, obciążone występkami, i zestawiając to z dobrobytem swoim, może obawą będzie zdjęty, aby nie była smutną utrata tego, co przez posiadanie sprawia taką przyjemność. Odmieni przeto swoje obyczaje, a bojąc się utracić swoją pomyślność, złość porzuci. Innych do zasłużonej przywiodła klęski źle wykorzystana szczęśliwość. Niektórym udzielonem zostało prawo karania, by się stali przyczyną ćwiczenia dla dobrych a dla złych

kary. Albowiem, jak niemasz przymierza między dobrymi a złymi, tak znów sami źli ze sobą zgodzić się nie mogą. A dlaczego? Gdyż sami ze sobą nie są w zgodzie, szarpani w swem sumieniu przez występki; bo czyż nie czynią częstokroć tego, co po spełnieniu dostrzegają, iż nie powinni byli robić? Tutaj często daje się dostrzec ten znamienny cud najwyższej Opatrzności, że źli czynią złych dobrymi, albowiem, kiedy zobaczyli, że cierpią od ludzi najgorszego rodzaju, gorejąc nienawiścią do krzywdy, powrócili do owoców cnoty, skoro tylko starali się być innymi od tych, których znienawidzili. Boska to tylko jest moc, dla której zło staje się dobrem, skoro właściwie go używając, wyprowadza dobry skutek. Pewien bowiem porządek wszystko obejmuje tak, że jeśli cokolwiek od wyznaczonego stopnia porządku odstępuje, to jakkolwiek do innego, jednak również do porządku odejdzie, by nic w królestwie Opatrzności nie podlegało samowoli. „Trudno bowiem jest mi wypowiedzieć to wszystko, trzeba na to Boga."[1] Wszak nie jest godną rzeczą dla człowieka wszystkie tajemnice dzieł boskich czy to umysłem pojąć, czy też wypowiedzieć w słowach. To wystarczy tylko pojąć, że Bóg, Twórca wszechnatury, sam wszystkiem rozrządza, kierując ku dobremu; bo skoro to, co do bytu powołał, dąży do utrzymania w podobieństwie do siebie, wyklucza zło wszelkie z granic swej rzeczypospolitej przez łańcuch konieczności swoich wyroków. Dzięki temu to wszystko, co w przekonaniu ludzi tak jest na ziemi obfite, skoro zwrócisz uwagę na rządy Opatrzności, za nic zgoła trzeba to będzie uznać.

Ale widzę już zdawna, jak jesteś przytłoczony głębokością tego zagadnienia i znużony długością moich wywodów, oczekując słodyczy pieśni. Orzeźwij się przeto jednym łykiem, byś umocniony mógł znowu dalej podążać."

[1] W tekście: Ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὣς πάντ' ἀγορεύειν. — Słowa *Homera*, Iljada XII, 176.

VI

Ten wszechwładnej Opatrzności
Rękę rządzącą dostrzeże,
Kto, wznosząc oczy ku górze,
Szuka prawdy w szczerej wierze,
Gdzie wieczny gości wciąż pokój
I gwiazd prastare przymierze.

Tam słońca tarcz rozgorzała
Nie zmyli drogi miesiąca, —
Nic też Niedźwiadka[1] obrotów
U szczytów ziemi nie zmąca, —
Nie gasi go Oceanu
Fala, blask planet chłonąca.

W równej też czasów odmianie
Gwiazda wieczorna zapłonie,
Dzionek zaś jutrznia obudzi.
Bo miłość wzajemnie chłonie
Odwieczny ruch, a zaś pokój
W gwiezdnej tam chodzi koronie.

Pierwiastki, choć sobie obce,
Taż zgoda rządzi swem prawem;
Deszcz z suszą lubo mróz z żarem
Kolejnym żyją przejawem;
Ziemia przez ciężar opada,
Ogień błyska światłem krwawem.

Tej samej szukać przyczyny,
Że wiosna kwiatom woń daje,
Że lato słońca spiekotą
Źrałe sprawia urodzaje,

[1] *Ursa* — Niedźwiedzica albo Niedźwiadek, konstelacja gwiazd w północnej części nieba.

Że owoc jesień ugina,
Że zimą deszcz nie ustaje.

I onym dziwnym umiarem
Wszystko objęte na świecie,
Bo przezeń życie wybłyska,
Jak z ziemi rodzajnej kwiecie,
I przezeń też śmierć wyzwala
Z jarzma lat zrałych, co gniecie.

A nad tem wszystkiem góruje,
Wziąwszy rząd świata na wodze,
Król, Pan, Początek i Źródło,
Wskaźnik świecący na drodze
Wszechrzeczy, w przemądrem prawie
Umiar dający pożodze.

On jeden zgóry miarkuje
Ruch świata, że prosto zmierza
Do celu, — alboli, drogą
Okólną idąc, rozszerza
Krąg przyczyn i skutków rzeczy,
Więź utrzymując przymierza.

Bo miłość pospólnem prawem
Rzeczom cel daje i trwanie;
W ciągłym nawrocie wydarzeń
To źródło bić nie ustanie.
Wszak życia ciągłą odnowę
Miłość wyjaśnić jest w stanie.

7 „Czyż już teraz dostrzegasz, do czego zmierza to wszystko, o czem mówiliśmy dotychczas?“
„A do czegoż?“ — pytam.

„Że mianowicie każda, czy to sprzyjająca, czy też niepomyślna fortuna, jest naprawdę dobrą."

„Ależ," — rzekę, — „jakże to być może?"

„Otóż zważ na to," — odpowie mi moja Mistrzyni, — „że ponieważ każda fortuna, jużto przyjemna, jużto przykra, jest przyczyną wynagrodzenia albo doświadczeniem dobrych, a zaś karą lub środkiem poprawy dla złych, przeto skoro się stwierdzi, że jest sprawiedliwą albo pożyteczną, zarówno musi być dobrą."

„Istotnie, uderzającą jest prawdziwość tego wywodu," — zauważyłem, — „a zdanie to tembardziej wydać się musi uzasadnionem, skoro wspomnę na to, coś mi wyłożyła o Opatrzności i jej wyrokach. Pozwól jednak, że to twierdzenie zaliczę do grupy paradoksalnych."

„Dlaczego?" — zapytała Filozofja.

„Albowiem w powszechnem użyciu ludzi bardzo często słyszeć się daje, że los niektórych ludzi jest zły."

„Chcesz więc zatem," — rzecze Filozofja, — „aby przystosować się do pospolitego sposobu wyrażania się i w ten sposób nie narazić się na zarzut, że zbytnio odbiegamy od zwyczajów ludzkich."

„Bądź łaskawą to uczynić," — odparłem.

„Powiedz mi, czy uważasz za dobre to, co jest pożyteczne?"

„O tak," — przytwierdziłem.

„A wszakże pożytecznem jest to, przez co się ćwiczymy lub poprawiamy."

„Przyznaję," — rzekłem.

„Zatem fortuna jest dobrą! Bo jakże może być inaczej? Przecież ona jest udziałem tych, którzy, będąc cnotliwymi, muszą pokonywać przeszkody, lub, oddalając się od występków, wstępują na drogę cnoty."

„Zaprzeczyć temu nie mogę," — przyznałem.

„Jeśli chodzi o los pomyślny, który jest nagrodą dla dobrych, to przecież nie jest on pospolicie uważany za zły?"

„Ależ bynajmniej, skoro się tylko przytrafi, to tłum go uzna za najlepszy."

„No, a odwrotnie, jeśli jest losem twardym i złych zgoła sprawiedliwie dosięga, czyż lud ją za dobrą uważa?"

„A gdzież tam," — odparłem; — „przeciwnie, sądzi za coś najgorszego, co się może dać pomyśleć."

„Bacz zatem, byśmy idąc za przeświadczeniem pospólstwa, czegoś zgoła niedorzecznego nie wywnioskowali."

„Ach, cóż takiego?" — zapytałem.

„Z założeń przez nas postawionych wynika, że każda fortuna jest dobrą dla ludzi będących w posiadaniu, jużto w rozwoju, czy też w osiągnięciu cnoty; a natomiast tenże sam los dla ludzi trwających w niecnocie jest najnieszczęśliwszym."

„To jest prawdą," — odrzekłem, — „choćby nikt tego nie ośmielił się wyznać."

„Stąd płynie wniosek, że podobnie, jak nie przystoi objawiać niezadowolenia człowiekowi dzielnemu na odgłos pobudki wojennej, podobnie człowiek mądry nie powinien się uskarżać, że go ciężko los doświadcza. Narażając się bowiem na niebezpieczeństwo walki, obadwaj znajdują pole, na którem jeden pomnaża swą sławę, a drugi utwierdza się w mądrości. Stąd bowiem pochodzi wyraz dzielność, że człowiek, opierając się na mocnem owem działaniu, nie daje się zwalczyć przeciwnościom.

Wy też wszyscy, będąc w posiadaniu rozwijającej się cnoty, nie możecie wylać się na rozkosze, ani omdlewać z upojenia, lecz staczacie dość ciężką walkę z każdą fortuną, broniąc się, by was przez niosący za sobą smutek nie ogarnęła, ani swą miękkością nie zepsuła. Starajcie się ze wszech sił o umiarkowanie. Wszystko bowiem, czego albo niedostawa, albo swą granicę przekracza, ma w sobie ukrytą wzgardę szczęśliwości, a nie zawiera nagrody za swoje zabiegi. W waszem to ręku spoczywa, jaki los chcecie sobie zgotować

Każdy atoli los, który się twardym wydaje, jeśli nie doświadcza albo naprawia, jest karą."

VII

Mszcząc krzywdy brata Agamemnon[1] srogi,
Wojną lat dziesięć dobywał wciąż Troi,
Aż miasto zburzył, bronione bez trwogi,
Zdjąwszy srom z domu rozwartych podwoi.
Pragnąc otworzyć ziomkom morskie drogi
Sądził, że fale wzburzone ukoi,
Gdy odda bogom Ifigenję młodą,
Którą do ojca w płakaniu przywiodą.

Ulisses[2] płakał drogich towarzyszy,
Których mu pożarł, głuchy na zaklęcia,
Dziki Polifem w swojej ciemnej niszy,
Nic prócz krwi w dani nie skłonny do wzięcia.
Lecz jakże czujność cyklopa uciszy
Mądry Ulisses? Wnet go do zaśnięcia
Przywiedzie winem, a wykłuwszy oko,
Mógł wolną piersią odetchnąć głęboko...

Któż godnie wsławi Herkulesa[3] trudy?
Który Centaury[4] sam uśmierzył srogie, —

[1] Agamemnon, występując w obronie honoru Menelausa, swego brata, któremu Parys porwał żonę, piękną Helenę, zebrał wojsko, by zdobyć Troję, gdzie zamieszkiwał Parys. W drodze powrotnej przypadkowo zabił łanię Diany, za co rozgniewana bogini ukarała go bezwietrzną ciszą morską. Dla przebłagania Diany wróżby nakazywały ofiarować bogini córkę królewską. Dlatego ojciec ofiarował swą córkę Ifigenję, sam występując w roli kapłana.

[2] Ulisses w swej tułaczce, będąc w Sycylji, niebacznie wszedł do groty, zamieszkałej przez jednookiego cyklopa Polifema. Pożarł on już kilku towarzyszy Ulissesa, aż przebiegły grek wpadł na pomysł, a upiwszy cyklopa, wykłuł mu oko, wyzwalając siebie i swoich.

[3] Herkules, mityczny bohater, syn Jowisza i Alkmeny, prześladowany przez Junonę, przezwyciężył wszystkie zasadzki i trudy pokonał.

[4] Centaury — potwory, napoły ludzie, napoły konie.

Ze lwa[1] zdarł skórę, — smokowi zaś, wprzódy
Olśniwszy złotem, porwał jabłka drogie,[2] —
Poraził strzałmi ptactwo, które ludy
Arkadji straszy;[3] — lecz nad czyny mnogie
Wsławił się wziąwszy Cerbera[4] w łańcuchy; —
Dał też Diomeda[5] koniom miast makuchy.

Uśmiercił Hydrę[6] przy łuczyw pomocy, —
Zaś Achelous[7] przezeń oszpecony
Ukrył w strumieniu łeb z rogu broczący, —
Anteusz[8] w Libji padł w ręku zduszony, —
Padł Kakus[9] w bitwie, gdy mu woły w nocy
Porwał, mszcząc krzywdy ludziom wyrządzonej.
I cóż, że barki obryzgał mu śliną
Dzik[10] rozjuszony? — Wszak czyny nie zginą!

Że zaś w ostatku trud dokonał dziwny,
Gdy niebo podparł nie ugiąwszy ramion,
(Tak w siłach swoich był wielce zażywny) —

[1] Lew Nemejski został zaduszony rękami Herkulesa, gdyż go się miecz nie imał; z jego skóry zrobił sobie ochronną tunikę.

[2] Córki Hespery miały ogród w Maurytanji, gdzie rosły złote jabłka; na ich straży stał smok, którego Herkules zabił.

[3] Były to ptaki olbrzymie, pustoszące Arkadję.

[4] Cerber, trójgłowy stróż Hadesu.

[5] Diomedes, król Tracji, dawał na pożarcie swym koniom ludzi, — Herkules rzucił go na pożarcie własnym jego koniom.

[6] Hydra, wąż o 7 głowach, według innych o 50 lub nawet 100 głowach; żyła w błotach w Lernie; — zamordował ją Herkules, zabezpieczając się przed odrastaniem odciętych głów ogniem.

[7] Achelous walczył z Herkulesem o Dejanirę, lecz pobity przemienił się w wołu, któremu Herkules odciął jeden róg. Róg ten przypadł w udziale Obfitości, towarzyszce Fortuny, — Achelous zaś oszpecony ukrył łeb w strumieniu tej samej nazwy.

[8] Anteusz, syn Neptuna, miał właściwość, że omdlały przez zetknięcie się z ziemią wracał do sił, — Herkules udusił go, trzymając go nad ziemią.

[9] Kakus, syn Wulkana, grasował w okolicach Latium, — kiedy porwał Herkulesowi woły, ten go zamordował.

[10] Dzik z Erymantu (góra w Arkadji); żywcem schwytanego dzika dostawił Herkules do dworu Eurysteusa w Mykenach.

Otrzymał niebo dla heroa znamion.[1]
Ach, któż znów będzie tak bardzo przeciwny
Iść drogą szczytną, trwogą nie omamion?
Cóż w tył się cofać? Kto ziemię pokona,
Temu już droga jest w niebo znaczona.

[1] Podparł Herkules niebo w zastępstwie Atlasa, króla Maurytanji, za co umieszczony wśród bogów.

KSIĘGA PIĄTA

To rzekłszy Filozofja zwróciła bieg swojej mowy do rozważania i wyjaśnienia innych zagadnień.

Wówczas ja głos zabrałem: „Istotnie słuszne jest twoje napomnienie i godne tak wielkiej jak twoja powagi. Lecz problem Opatrzności, który przedtem sama, ze względu na związek z innemi, trudnym nazwałaś, mnie z doświadczenia takim się przedstawia. Chodzi mi o to, czy istnieje wogóle przypadek, i co o nim sądzić należy?“

Rzecze mi na to moja Pocieszycielka: „Pośpieszam spłacić dług moich obietnic i pokazać ci drogę, którą do swej ojczyzny mógłbyś się dostać. Poznanie rzeczy, o które pytasz, jakkolwiek jest bardzo pożyteczne, przecież od drogi moich zamierzeń dość jest oddalone, przeto obawiać się trzeba, że będąc znużony na tych zboczach, nie znajdziesz już sił dla dokonania właściwej drogi.“

„O, nie obawiaj się tego zgoła,“ — rzekłem, — „albowiem nakształt miejsca wypoczynku będzie dla mnie poznanie tego, co taką rozkosz mi sprawia. Przytem, skoro poznam w niewątpliwy sposób każde ustronie twoich wywodów, nic już w następstwie nie będzie mię niepokoić swoją wątpliwością.“

„Widzę, że muszę zadośćuczynić twemu życzeniu,“ — rzekła i zaraz poczęła w ten sposób mię pouczać.

„Jeśliby kto określił mianem przypadku wydarzenie spowodowane w nieopatrzny sposób i zgoła bez żadnego związku przyczynowego, to utrzymuję, że przypadek w ten sposób pojęty

nic z siebie nie przedstawia, i uznaję w oznaczonej przezeń rzeczy zgoła pusty wyraz. Jeżeli bowiem wszystko jest miarkowane w określonym porządku przez Boga, to jakież miejsce może się znaleść dla bezładnego działania? Wszak prawdziwem jest zdanie, że nic z niebytu istnienia nie bierze, czemu nikt nigdy w przeszłości nie zaprzeczył, a choć mowa tutaj nie o przyczynie sprawczej, lecz o materjalnem podłożu, — dotyczy to jednak natury wszystkich racyj, stanowiąc pewnego rodzaju fundament. Bo gdyby coś powstało bez żadnych przyczyn, wydawaćby się musiało, że powstało z niczego. Ponieważ jest to rzecz nie do pomyślenia, dlatego też przypadek, tak jak on przez nas wyżej określony został, za możliwy nie może być uważany."

„I czyż zatem," — rzekłem, — „nic niemasz takiego, co słusznie mogłoby być nazwane przypadkiem albo trafem? A może jest coś takiego, co, chociaż jest skryte przed pospólstwem, jednak odpowiada tej nazwie?"

„Arystoteles, mój uczeń," — rzecze Filozofja, — „krótko ale blisko prawdy w Fizyce[1] swojej rzecz tę określił."

„W jakiż," — zapytałem, — „sposób?"

„Ilekroć, powiada on, dzieje się cośkolwiek dla pewnego celu, a jednak wynika coś z tych przyczyn zgoła innego, niż to było zamierzone, nazywamy to przypadkiem, jak naprzykład jeśliby ktoś, kopiąc ziemię dla uprawy roli, odnalazł w niej skarb w postaci złota. Ludzie wierzą, że stało się to przypadkiem, jednak nie stało się z niczego, gdyż są tu właściwe przyczyny, których współudział nieprzewidziany i niespodziewany spowodował ten przypadek. Przecież, jeśliby rolnik ziemi nie kopał, gdyby w tem miejscu posiadacz swych pieniędzy nie ukrył, złoto nie byłoby znalezione. Oto są przyczyny ukryte przypadku, który wynika ze zbiegających się i właściwych sobie przyczyn, nie zaś z zamysłów działającego człowieka.

[1] L. II, 4.

Albowiem ani ten, który złoto ukrył, ani ten, który rolę uprawiał, nie miał na myśli tego, żeby te pieniądze były odnalezione, lecz, jak było powiedziane, tak się wydarzyło i tak się okoliczności zbiegły, że gdzie jeden pieniądze schował, drugi tam właśnie kopał. Można więc określić przypadek jako wydarzenie, wynikłe ze zbiegu przyczyn, jednak niespodziewane z tych przyczyn, gdyż są one dla innego celu spowodowane. Ten jednak zbieg i współudział przyczyn sprawia ów ład, pochodzący z nieuniknionego związku, który wypływając ze źródeł Opatrzności, wszystkiem rozrządza we właściwych miejscach i czasach."

I Wśród gór skalistych Achemenji[1] dzikiej,
Gdzie lud wolności swej strzeże,
Tygrys z Eufratem,[2] choć wspólnie się rodzi,
Zrywają wprędce przymierze.

Lecz niech się w biegu znów połączą wartkim
W nurt wspólny oba strumienie,
Zbiegną się z sobą okręty i tratwy,
Które z nich każdy przyżenie.

A choć przypadkiem wydadzą się zbiegnąć,
Przecież splot przyczyn to sprawia, —
Bo traf zależy od prawa wędzideł,
Które sam Bóg ustanawia.

2 „Uważam," — rzekłem, — „że tak jest, jak mówisz, i zupełnie się z tem zgadzam. Czy jednak w tym szeregu łączących się przyczyn jest jakie miejsce dla naszej wolnej woli, czy może ów fatalistyczny łańcuch krępuje także wszelkie poruszenia dusz ludzkich?"

[1] Persja.
[2] Rzeki, biorące początek w Armenji, przepływają Mezopotamję, a łącząc się razem wpadają do zatoki perskiej.

„Jest," — odrzekła Filozofja. — „Nie byłoby przecież rozumnej istoty, gdyby jej nie przypisać wolności woli. To, co z natury używać może rozumu, to posiada sąd o rzeczach, przez który je rozeznaje. Rozróżnia więc przez się, czego ma się chronić, a do czego dążyć; poszukuje przecież tego, co uznaje za pożądane, a unika tego, co mu się wydaje szkodliwem. Stąd, kto ma rozum, ten również posiada wolność chcenia lub niechcenia. Nie twierdzę, by ta władza była we wszystkich stworzeniach równą. Wyższe, boskie substancje posiadają i sąd przenikliwy, i wolę nieskażoną, i skuteczną do osiągnięcia rzeczy pożądanych władzę. Jeśli chodzi o dusze ludzkie, te są bardziej wolne, które się zachowują w rozważaniu myśli bożej; mniej są już wolne dusze, które się do ciał nakłonią, — te zaś, które w doczesnych ugrzęzną sprawach, jeszcze mniej tej wolności posiadają. Najgorsza to już jest niewola, gdy dusze, występkom oddane, od posiadania rozumu własnego odpadną. Albowiem, skoro ludzie oczy od najwyższego światła prawdy do rzeczy przyziemnych i mroków obrócą, wnet zaciemnia je chmura nieświadomości, zgubne uczucia je poruszają, którym się poddając i z niemi się godząc, wzmagają niewolę, którą dusza sama sobie zgotowała; ludzie tacy są niejako własną wolnością obezwładnieni. Na to jednak spogląda ów wzrok Opatrzności, od wieków wszystko przewidującej, która rozdziela nagrody stosownie do zasług, „wszystko widząc i wszystko słysząc."[1]

II

Któż nad Homera[2] miodopłynną mowę
Blask wdzięczniej śpiewał Feba promiennego?

[1] W tekście cytat z Iljady *Homera* III, 277: πάντ' ἐφορῶν καὶ πάντ' ἐπακούων. Homer stosuje te słowa do słońca. Tak samo w Odyssei XIII, 323.

[2] Nieśmiertelnej sławy Homer, oślepły poeta, chętnie a cudnie w pieśniach swoich sławi życiodajne słońce. Naprzykład w Iljadzie I, 605; V, 120; Odys. IX, 485 i gdzieindziej.

Ale czyż kiedy słońca blaski owe
Znajdą moc taką, że głębin dobiegą
Ziemi lub morza, budząc życie nowe?

Któż jednak władną moc Twórcy wysłowi,
Który z wysoka swem pogodnem okiem
Przenika wszystko? Myśli promieniowi
Nie jest zawadą mara, ani też głębokim
Da się ogarnąć cieniem pomrokowi.

Wszechrzeczy Twórca przez jedno wejrzenie
Ogarnia czasów rozmaitość pełną;
Wszędy przenikną ócz Jego promienie:
On ma wydarzeń świadomość zupełną.
On słońcem świata, co rozprasza cienie!

3 „Oto jednak," — rzekłem mojej Mistrzyni, — „jeszcze większa wątpliwość mię dręczy."

„A cóż takiego?" — pyta mię Filozofja, — „choć coprawda przypuszczam już nawet, co cię tak niepokoi."

„Otóż wydaje mi się zbyt wielka sprzeczność i niezgoda w twierdzeniu, że Bóg przewiduje wszystko, i że zarazem istnieje wolność wyboru. Albowiem, jeżeli Bóg wszystko przenika swą wiedzą, tak że omylić się zgoła nie może, wynika stąd, że co Opatrzność przewidziała, jako mające się stać w przyszłości, to bezwzględnie musi nastąpić. Stąd, jeżeli przewiduje nietylko czyny ludzkie, ale nawet zamiary i pragnienia, niemasz już wolności wyboru, gdyż ani żaden czyn inny, ani chęć inna istnieć nie może, jeśli jej nieomylna Opatrzność Boża nie przewidziała. Przecież jeśliby rzeczy dokądinąd były skierowane, niż to było dla nich przewidziane, nie będzie wówczas pewnego przewidywania przyszłości, ale raczej niepewnem przypuszczeniem, co, mojem zdaniem, niegodną rzeczą byłoby myśleć o Bogu.

Nie podzielam także tego sposobu tłumaczenia, za pomocą którego niektórzy mniemają to zagadnienie rozwiązać. Powiadają oni, że nie dlatego coś się wydarzy, ponieważ to Opatrzność przewidziała, lecz odwrotnie, dlatego, że coś ma się w przyszłości wydarzyć, nie może to być ukryte przed Opatrznością, i w ten sposób ową konieczność przesuwa się na stronę Opatrzności. Tak bowiem nie jest koniecznem, żeby miało nastąpić, co jest przewidziane, lecz z konieczności rzeczy przyszłe mają być przewidziane. Lecz to nie rozwiązuje pytania, dotyczącego przewidywania konieczności rzeczy przyszłych, lub Opatrzności przewidującej, tak jakby w tem była trudność wskazać przyczynę rzeczy, t. j. czy przewidywanie konieczności rzeczy przyszłych, czy też konieczność rzeczy przyszłych odnosi się do Opatrzności. My przecież to będziemy usiłowali wykazać, że bez względu na początek przyczyn, koniecznym musi być wynik przewidzianych rzeczy, nawet gdyby przewidywanie wyniku zdawało się nie wprowadzać konieczności, dla rzeczy przyszłych. Albowiem jeżeli naprzykład ktoś siedzi, wówczas zdanie, że ten ktoś siedzi z konieczności, jest prawdziwem, i znów przeciwnie, jeśli jest prawdą zdanie, że ktoś siedzi, to niewątpliwie on siedzi. W jednym i drugim wypadku zachodzi konieczność t. j. siedzenia i prawdy twierdzenia. Ale przecież nie dlatego ktoś siedzi, że zdanie jest prawdziwe, lecz raczej to zdanie jest prawdziwem, gdyż fakt, o którym mowa, je poprzedza. Tak więc ponieważ przyczyna prawdy wynika z drugiej, zatem w jednej i drugiej wspólna mieści się konieczność. Coś podobnego trzeba rozumować o Opatrzności i rzeczach przyszłych. Lecz jeśli dlatego rzeczy są przewidziane, iż się stać mają, nie zaś dlatego się stają, iż są przewidziane, tem niemniej jednak trzeba przyznać, że są albo jako przyszłe przez Boga przewidziane, albo, że będąc przewidziane, nastąpić muszą, — a to przecież już wystarcza

do zniesienia wolności woli. Zresztą czyż nie opaczną jest rzeczą sądzić, ażeby wydarzenie doczesne miało być przyczyną odwiecznego przewidywania? Czyżby to było inne twierdzenie utrzymywać, że dlatego Bóg zna rzeczy przyszłe, że mają się wydarzyć, niźli zdanie, że to, co się ongiś przytrafiło, jest przyczyną najwyższej onej Opatrzności?

Nadto, podobnie jak rzecz, o której wiem, że istnieje, siłą konieczności istnieć musi, tak też i to, o czem wiem, że istnieć będzie, z konieczności w przyszłości się stanie. W ten sposób nie można uniknąć wydarzenia rzeczy przewidzianej. Wreszcie, jeśli kto zgoła inaczej sądzi, niż rzecz się ma w istocie, to nietylko nie posiada wiedzy, ale raczej błędną opinję, daleką od prawdziwej wiedzy. Jeśliby więc cokolwiek miało być w sposób zgoła niepewny i niekonieczny, to któż mógłby przewidzieć, że to wydarzenie nastąpi? Podobnie bowiem, jak sama wiedza jest wolną od błędu, tak też to, co przez nią się pojmuje, nie może być inaczej, niźli jest, pojętem. Albowiem dla tej samej przyczyny wiedza daleką jest od fałszu, że rzecz tak, jak to wiedza przedstawia, ma się z konieczności w ten sposób a nie inny. Cóż zatem? W jakiż sposób Bóg te rzeczy przyszłe a niepewne przewiduje? Jeśli bowiem sądzi, że w nieunikniony sposób się staną, choć możliwem jest, by nie nastały, myli się wówczas, — a to rzecz niegodna, by o niej nawet myśleć, a cóż dopiero mówić. A jeśli znów tak się je przewiduje w ich przyszłości, że mogą być lub też nie być, to cóż to jest wówczas za przewidywanie, które nie obejmuje nic pewnego, nic stałego? Czemże to może się różnić od śmiesznego proroctwa Terezjasza,[1] iż „cokolwiek powiem, albo będzie, albo nie?“ W czemże będzie Boska Opatrzność wyższą od ludzkiej opinji, jeśli niepewna wyrokuje, podobnie jak ludzie, o niepewnem wy-

[1] *Terezjasz*, ślepy wieszczek tebański, którego wyrocznie zawsze się spełniały. Cytat Boecjusza wzięty z Horacego Sat. II, 5,59.

darzeniu rzeczy? Wszak jeśli nie może być nic niepewnego u tego źródła ze wszech miar najpewniejszego, to pewnym jest wynik tego, co przewiduje niewątpliwie jako przyszłe. Dlatego niemasz wolności w ludzkich zamysłach i czynach, a myśl Boża, bez żadnego błędu wszystko przewidująca, w jeden sprowadza i związuje wynik. To raz przyjąwszy, jasną jest rzeczą, jaka bezskuteczność idzie za czynami ludzkiemi. Próżno bowiem dobrym nagrody, a złym kary obiecywać, na które nie zasłużył sobie wolny i dobrowolny odruch dusz. Wyda się też rzeczą najbardziej niegodną, co teraz za słuszną się uważa, by jużto karać złych, albo wynagradzać dobrych, bo w jednym i drugim wypadku nie kierowała nimi własna wola, ale zmusiła ich pewna konieczność przyszłości. Niczem będą występki i cnoty, ale raczej we wszystkiem tem jakieś nierozróżnione i pogmatwane będzie pomieszanie.

A także nic bardziej zbrodniczego nie można wymyśleć, kiedy z Opatrzności nad rzeczami wyprowadza się cały porządek i nic zamysłom ludzkim się nie pozostawia, dzięki czemu także występki nasze odnoszą się do Twórcy wszechdobra. Zatem niema racji ani spodziewać się czego, ani też prosić o cośkolwiek. Cóż bowiem ma się kto spodziewać, lub o co ma prosić, skoro wszystko nieodmienny łańcuch wydarzeń ogarnia? Stąd zniesiony byłby jedyny ów stosunek między ludźmi a Bogiem t. j. pokładanie nadziei i zanoszenie prośby. Jeśli przeto zasługujemy sobie przez słuszną pokorę na nieoceniony dar wzajemnej łaski Bożej, to jest to jedyny sposób, przez który ludzie mogą z Bogiem rozmawiać i przez co zbliżają się do tego niedostępnego światła w swej modlitwie prędzej, nim to sobie wyproszą. Skoro to wszystko, przyjąwszy konieczność rzeczy przyszłych, nie będzie mieć znaczenia, — to w jakiż sposób będziemy się mogli złączyć z Bogiem i do Niego przywiązać? Stąd koniecznem będzie, aby ród ludzki, tak

jak to przedtem śpiewałaś,[1] będąc oddzielony i rozłączony od swego źródła, zmarniał.

III

Ach, któż przyczyny dociecze,
Co niszczy rzeczy przymierze?
Jakiż duch walkę podnieca
W rzeczach, co każda z nich strzeże
Prawdy z osobna, lecz stroni
Od zgody w równej już mierze?

Czyż żadnej niemasz niezgody
Śród prawd? Czy może się łączą
Ze sobą zawsze? Lecz umysł
Gdy cienie mroczne otoczą,
Nie dojrzy rzeczy wiązadeł,
Bo światła słabym brak oczom.

Lecz czemuż duch się tak pali,
By prawdę na jaw wydobyć?
Czy wie, do czego tak dąży?
Któż prawdę znaną chce zdobyć?
A jeśli nie zna, — czyż ślepo
Nieznanej rzeczy ma dobyć?

A jak pójść śladem nieznanej
Prawdy? Gdzie szukać? Lub kiedy
Jej kształt nieznany kto pozna?
I czyż się prawda już wszędy
Objawi myśli, gdy wyższy
Umysł okaże nam błędy?

Myśl nasza cieniem owiana,
Co ciało rzuca, choć zgoła

[1] IV carm. 6.

Siebie zapomnieć niezdolna,
Treść rzeczy przecież przywoła
W pamięci; tracąc szczegóły,
Zapomnieć wszystko nie zdoła.

Szukając prawdy w swej głębi,
Odsłoni to, co ukryte
W odległem duszy wspomnieniu, —
Zapomnień strzaska wnet płytę
I do prawd starych przyłączy
Prawdy na nowo odkryte.

4 Na to Filozofja odrzekła mi temi słowy: „Stare to już jest owo użalanie się na Opatrzność, a Marek Tuljusz,[1] rozprawiając o wróżbach, silnie o nią potrącił, zresztą i ty sam oddawna i wiele się nią zajmowałeś; — nikt z was jednak dotychczas dość starannie i podstawowo jej nie zbadał. Przyczyna niejasności tego zagadnienia leży w tem, że nie można przyrównać sposobu ludzkiego rozumowania do prostoty boskiego przewidywania; wszak gdyby to dało się poznać, nie pozostałoby wówczas nic wątpliwego. Pragnąc to właśnie unaocznić i jasnem ci uczynić, postaram się wyjaśnić te trudności, które podniosłeś.

Pytam więc, dlaczego ów sposób rozwiązania trudności uważasz za mniej wystarczający, który, ponieważ nie uznaje przewidywania za przyczynę konieczności rzeczy przyszłych, przeto utrzymuje, że takie przewidywanie nie stoi na zawadzie wolności woli. Czyż bowiem skądinąd bierzesz dowód konieczności rzeczy przyszłych, nie zaś z twierdzenia, że to, co jest przewidziane, nie może nie nastąpić? Jeśli zatem uprzednia wiedza nie wprowadza żadnej konieczności do rzeczy przyszłych, co sam przedtem przyznałeś, to cóż

[1] *Cycero* De divinat. lib. II.

miałoby zmusić do pewnego następstwa dobrowolne wypadki rzeczy? Byś mógł dostrzec konsekwencje tego stanowiska, które zająłeś, przypuśćmy, że niema zgoła owej wiedzy przeczuwającej. Czyż więc to, co z woli płynie, (o ile dotyczy poruszonej kwestji), musi mieć na sobie cechy konieczności?"

„Bynajmniej".

„Przypuśćmy dalej, że taka konieczność istnieje, ale ponieważ nic koniecznego w rzeczy nie wprowadza, pozostanie jednak, jak sądzę, w całości absolutna wolność woli. Ale powiesz, że takie przewidywanie, chociaż nie jest koniecznością wydarzenia w przyszłości, jest przecież znakiem tego, co koniecznie nastąpić musi. W ten zatem sposób, choćby przewidzenie nie miało miejsca, jasną byłoby rzeczą, że są konieczne wydarzenia rzeczy przyszłych. Wszelki bowiem znak, jako taki, okazuje, nie zaś sprawia, to, co oznacza. Przeto trzeba wpierw wykazać, że nic się nie dzieje bez konieczności, by się ujawniło, że uprzednia wiedza jest znakiem tej konieczności. Przeciwnie, jeśli takiej konieczności niema, nie może być ona zarówno znakiem tej rzeczy, której niema. Wiadomo jest przecie, że dowodzenie, na mocnem założeniu oparte, nie może być wyprowadzone ze znaków albo z zewnętrznych argumentów, ale z właściwych i koniecznych przyczyn. Lecz jakże to stać się może, by miało nie nastąpić to, co jest przewidziane jako rzecz przyszła? Jakżeż my mamy nie wierzyć w następstwo tego, co Opatrzność przewidziała, jako mające istnieć w przyszłości? I nie to raczej przypuszczamy, choćby rzeczy te nastały, — lecz, że nic się w ich naturze nie znajduje koniecznego dla istnienia; co zresztą, myślę, łatwo z tego, co powiem, wyrozumiesz. Wiele z tych rzeczy, które się stają, oglądamy, jako podpadające naszym oczom; naprzykład to, że widzimy, jak woźnice kierują i zawracają pojazdy, i t. d. zresztą. Czyż jaka konieczność przynagla

to działanie? Bynajmniej. Bez znaczenia byłby wówczas każdy skutek sztucznie wywołany, gdyby wszystko poruszało się przymuszone. Co zatem się staje, nie ma w sobie konieczności istnienia i, zanim się nie stanie, bez konieczności może istnieć w przyszłości. Stąd są rzeczy takie, których przyszłe istnienie w swym skutku jest niezależne od konieczności. Albowiem nie przypuszczam, by kto mógł powiedzieć, że to, co się teraz staje, nie mogłoby istnieć w przyszłości, zanimby się nie stało. Zatem to, nawet przewidziane będąc, ma swój wynik wolny, gdyż, podobnie jak wiedza o rzeczach teraźniejszych nie wpływa na to, co się dzieje, tak samo i przewidywanie tego, co w przyszłości ma nastąpić, żadnej konieczności do rzeczy nie wprowadza.

Ale to właśnie podlega wątpliwości, powiadasz, czy mają być przewidywane rzeczy takie, których stawanie się nie jest koniecznem. Wydaje ci się to rzeczą sprzeczną, więc sądzisz, że skoro są one przewidziane, to pociągają za sobą konieczność istnienia, a jeśli im brak konieczności, to nie mogą być przewidziane, gdyż wiedza ogarniać może to, co jest pewnem. Jeśli zaś rzecz jakaś o niepewnym wyniku jako pewna jest przewidywaną, to uważać to należy za omroczenie opinji, a nie za prawdziwość wiedzy. Sądzić inaczej, niż rzeczy się mają, uważasz za coś przeciwnego całości wiedzy. Przyczyną tego błędu jest to, że wszystko, co przez kogo zostało poznane, uważane bywa przezeń za poznanie dzięki mocy i naturze rzeczy, co zgoła jest przeciwnie. Wszystko bowiem to, co się poznaje, ujmowane bywa nie według swej mocy, ale raczej według uzdolnienia poznających. Przecież krótki przykład to wyjaśni, że mianowicie tę samą okrągłość ciała w inny sposób poznaje wzrok, a inaczej dotyk. Wzrok zdala będący, rzuciwszy swe promienie, ogląda ją całą odrazu; — dotyk zaś, przylgnąwszy do obwodu, z nim się łącząc i ruchem go ogarniając, tę okrągłość poznaje częściowo. Inaczej także po-

znaje samego człowieka zmysł, inaczej wyobraźnia, inaczej rozum, a inaczej znów umysł. Zmysł ogarnia kształt w danej materji, wyobraźnia ujmuje sam kształt zewnętrzny bez materji, rozum zaś i ponad to się wznosi, i sam gatunek, który się w jednostkach znajduje, w jego powszechności rozważa. Wzrok umysłu sięga jeszcze wyżej: przewyższając bowiem granice powszechności rzutem czystej myśli, ogląda samą już prostą formę. W tem wszystkiem to najwięcej musi uderzać, że wyższa siła poznawania obejmuje niższą, niższa zaś nie może się w żaden sposób wyżej podnieść. Bowiem ani zmysł poza materją nic nie znaczy, ani wyobraźnia gatunków powszechnych nie dostrzeże, ani rozum nie ujmie czystej formy, — dopiero umysł, niejako zgóry patrząc, ujmuje formę i przez nią wszystko to, co istnieje, rozsądza, i to w ten sposób poznaje jako samą formę, której żadna inna władza poznać nie jest w stanie. Albowiem powszechność, którą poznaje rozum, kształt będący przedmiotem wyobraźni i rzecz podpadającą pod zmysły poznaje umysł, nie posiłkując się rozumem, ani wyobraźnią, ani też zmysłami, lecz, że tak powiem, wszystko przenikając formalnie jednym rzutem myśli. Rozum również, kiedy ogląda coś ogólnego, nie posiłkuje się wyobraźnią, ani zmysłami, ogarnia to, co jest przedmiotem wyobraźni i zmysłów. Rozum właśnie tak wyraża ogólny sąd swego poznania: człowiek jest to dwunożne zwierzę rozumne. Ponieważ mieści się tu pojęcie ogólne, wszyscy o tem wiedzą, że rzecz ta podpada pod wyobraźnię i zmysły, choć zostaje ujętą przez rozumowe pojęcie, a nie przez wyobraźnię i zmysły. Również wyobraźnia, choć bierze początek ze zmysłów widzenia i tworzenia kształtów, jednak choć zmysłu zbraknie, odtwarza rzeczy zmysłowe przez sposób sądzenia wyobrażeniowy, nie zaś zmysłowy. Czyż więc nie widzisz, że przy poznawaniu wszystko posiłkuje się raczej swoją władzą, aniżeli władzą tego, co bywa poznawane? I dzieje

się to nie bez słuszności: skoro bowiem każdy sąd jest aktem sądzącego, przeto konieczną jest rzeczą, by każdy swą pracę wykonał nie obcą, ale własną mocą.

IV

W Portyku ongiś głosili
Naukę taką mędrcowie:[1]
Że obraz ciała zewnętrzny
W całej swej wnętrznej osnowie
Odbija dusza człowieka,
I niby rylcem go kreśli
Na desce woskiem gładzonej,
Gdzie zniknął dawny ślad myśli.

Atoli, jeśli myśl nasza
Nic sama z siebie nie zrodzi,
Lecz tylko biernie przyjmuje
Wrażenia z pośród powodzi
Ciał, które niby obrazy
W zwierciadle próżno odbija, —
To czemuż w ducha pojęciach
Powszechność rzeczy przebija?

Jakaż moc wszystko ogląda
W szczegółach? a któż to dzieli
Poznania? lub podzielone
Znów skupia? albo z topieli
Do góry swoją myśl wznosi,
Czy też zstępuje z wyżyny?
A któż fałsz prawdą zwycięża,
Jeśli w nas niemasz przyczyny?

Otóż ta sprawcza przyczyna
Potężniej przecież tu działa,

[1] Stoicy nauczali w στοά, co zn. portyk, krużganek, podsienie — stąd ich nazwa.

Niźliby nakształt materji
Myśl nasza odbić to miała.
Atoli żądza poprzedza,
Co gore żarem ognika,
I siły ducha pobudza,
Że wszystko myślą przenika.

Niech światło oczy uderzy,
Lubo dźwięk uszu dosięgnie,
Wnet myśli moc się rozbudzi,
Odruchem cała obiegnie
I z wnętrza kształty wywoła,
Co w swoich głębiach je roi;
Wnet formy zwiąże z obrazem
I wszystko z sobą zestroi...

5 „Jeżeli w ciałach obdarzonych czuciem, choć zzewnątrz odbierane własności oddziałują na organy zmysłowe, żądza cielesna poprzedza moc ducha działającego, która zwraca ku sobie akt umysłu i pobudza narazie spoczywające wewnątrz formy, — jeżeli, powtarzam, w istotach zmysłowych ducha nie cechuje żądza, ale własną mocą wyrokuje o żądzy ciału podległej, to tembardziej wszystko, co od ciała jest niezależne w swych sądach, nie za przedmiotami zewnętrznemi postępuje, lecz działa przez akt własnej myśli. W ten sposób zależnie od rozmaitych substancyj mamy wielorakie rodzaje poznawania. Żyjątka nieruchome, jak naprzykład ślimaki morskie lub inne, biorące pożywienie ze skał, do których przywarły, posiadają jedynie czucie bez wszelkich innych możliwości poznawania. Zwierzęta, uzdolnione do ruchu, posiadają władzę wyobraźni, dzięki czemu mają pewne poczucie, ujawniające się w potrzebie ucieczki lub pożądania. Rozum zaś jest wyłącznie właściwością rodzaju ludzkiego,

tak jak inteligencja znów boskiego. Dzięki temu ta wiedza nad innemi góruje, która z własnej natury poznaje nietylko własny przedmiot ale i inny także rodzaj poznania. Cóżby to było, gdyby rozumowaniu zmysły i wyobraźnia się przeciwstawiały, mówiąc, że niczem jest owa rzecz ogólna, którą rozum dostrzega? To bowiem, co jest zmysłowe i wyobrażalne, nie może być powszechnem. Zatem albo rozum wyprowadza sąd prawdziwy, i ta rzecz nie jest zmysłową, albo ponieważ wiele rzeczy podlega zmysłom wyobraźni, próżne jest pojęcie rozumu, który to, co jest zmysłowe i poszczególne, rozważa jako coś ogólnego. Tu jednak, jeśliby rozum przeciw temu oponował, stwierdziłby, że spostrzega w samej-że racji powszechności i to, co zmysłowe, jak i to, co wyobrażalne, — te zaś ostatnie do poznania powszechności wznieść się nie są w stanie, gdyż ich wiedza poza kształty cielesne przekroczyć nie może, natomiast w poznaniu rzeczy trzeba zawierzyć gruntowniejszemu raczej i doskonalszemu sądowi. Zatem czyż my w tego rodzaju sporach, obdarzeni będąc zarówno władzą rozumowania, jak wyobrażania i czucia, nie uznamy raczej za właściwą przyczynę rozum? Coś podobnego zachodzi, kiedy rozum ludzki nie uważa, by umysł boski miał inaczej poznawać niż on rzeczy przyszłe. Tak bowiem rozprawiasz, że jeśli nie dostrzega się pewnych i koniecznych w sobie wyników, to wówczas nie mogą one być z całą pewnością przewidziane w ich przyszłości. Niemasz więc żadnego przewidywania tych rzeczy, a jeśli je tam uznajemy, nic nie nastąpi, coby miało nie powstać z konieczności. Jeżeli więc, podobnie jak jesteśmy uczestnikami rozumu, gdybyśmy też mogli mieć sąd boskiego umysłu, to sądząc, że wyobraźnia i zmysły winny ustąpić rozumowi, bylibyśmy zdania, że najsłuszniej rozum ludzi powinienby się umysłowi boskiemu podporządkować. Dlatego, jeśli możemy, podnośmy się na szczyt owej najwyższej Inteligencji, tam bowiem rozum dostrzeże, czego w sobie zobaczyć nie

może. A to jest, że chociaż rzeczy nie mają pewnych wyników, przecież jako pewne i określone widzi je owa Prawiedza; i to nie jest jakiemś przypuszczeniem, ale raczej wyrazem prostoty najwyższej wiedzy, żadnemi granicami nie objętej.

V

O, ileż odmian wielokształtnych stworzeń
Mieści świat cały! Kształt jednych się pręży,
Gdy piersią brózdy wyorują w pyle,
Długością całą sunąc: — to kształt węży.

Inne skrzydłami uderzają wichry
W lotach podniebnych: — to wszelakie ptactwo.
Zwierzęta zasię stąpają po polach,
Lub w lasach kryją swe wieczne tułactwo.

Przecież te twory, choć tak bardzo różne,
Głowa ku ziemi skłoniona nie różni.
I tylko ludzie, w niebo czoło wznosząc,
Patrzą na ziemię zgoła jej nie trwożni.

Ta postać, która ku niebu cię wznosi,
Poucza wszystkich, by myśl swą chronili
Mrocznych padołów, szybując w wyżynę —
Bo czyż myśl niżej ciała się pochyli?[1]

[1] Zob. *Minucjusza* Octav. 17,2: „Wszak tem różnimy się od dzikich zwierząt, iż te pochylone naprzód i ku ziemi zwrócone są stworzone tylko po to, by paszy szukały; my zaś z twarzą do góry zwróconą patrzeć możemy w niebo, a mając mowę i rozum, poznajemy Boga, odczuwamy i naśladujemy. Dlatego nie godzi się i nie wolno nam zapoznawać rzucającego się w oczy nasze i zmysły światła niebieskiego: jest bowiem i to najcięższem świętokradztwem szukać na ziemi tego, co można znaleźć tylko w górze.“ Tłum. J. Sajdak, w niniejszym zbiorze tom II (Poznań 1925) str. 31.

„Otóż ponieważ wszystko, co bywa poznawane, jak to wyżej wykazanem zostało, przychodzi do naszej wiadomości nie według swojej ale według natury poznających, zobaczmy przeto teraz w miarę możności, jak się przedstawia Boska istota, abyśmy mogli poznać również charakter boskiego poznawania.

Powszechny sąd wszystkich istot rozumnych twierdzi, że Bóg jest wieczny. Rozważmy zatem, co to jest wieczność, gdyż to nam ujawni poznanie zarówno natury jak i wiedzy boskiej. Otóż wieczność jest to całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia.[1] To określenie stanie się jaśniejszem przez porównanie z rzeczami doczesnemi. Albowiem to, co żyje w czasie, przechodzi od przeszłości poprzez teraźniejszość do przyszłości. Nic niemasz takiego w czasie, co mogłoby objąć cały obszar swego życia, gdyż nie dosięga jeszcze „jutra", a „wczoraj" już utraciło. Również w życiu dzisiejszem nie dłużej trwać możemy nad przejściowy i ciągle zmieniający się moment. Więc to, co jest ograniczone warunkiem czasu, choćby to nawet nigdy nie rozpoczynało bytu, ani go utracało, a w swem życiu w nieskończoność czasu się przeciągało, jak to o świecie sądził Arystoteles,[2] jednak nie jest takiem, aby słusznie to uważać za wieczne: nie ogarnia bowiem i nie obejmuje jednocześnie całego życia, choć jego obszar jest nieskończony, gdyż nie posiada jeszcze przyszłości dokonanej. To zaś, co obejmuje i posiada całkowitą pełnię nieskończonego życia, czemu nie brak nic z przyszłości, ani też nie upłynęła przeszłość, to słusznie może być nazwane wiecznem, i wówczas z konieczności, będąc zawsze sobie obecnem i świadomem siebie, zarówno też nieskończoność następczości czasu ma sobie obecną. Dlatego nie-

[1] Tak też określił wieczność św. Tomasz z Akwinu.
[2] De caelo I.

słusznie utrzymują ci, którzy idą za zdaniem Platona,[1] że świat ten początku nie miał, ani też końca mieć nie będzie, i w ten sposób sądzą, że świat ten staje się współwieczny z Bogiem. Inną przecież jest rzeczą wieść życie nieskończone, jak to o świecie Platon utrzymuje, a zgoła co innego jest mieć nieskończonego życia zarówno całą jak wszechogarniającą obecność, co, jasną jest rzeczą, jedynie Boskiemu umysłowi jest właściwem. Ale też i Bóg nie może być uważany za dawniejszego od rzeczy stworzonych ze względu na ilość czasu, ile raczej przez wzgląd na właściwość jego niezłożonej natury. Ten stan obecności nieruchomego życia naśladuje ów nieskończony ruch rzeczy doczesnych, a kiedy go może wykonać i z nim się zrównać, ze stanu nieruchomego przechodzi w ruch, z niezłożonej teraźniejszości wkracza w nieskończoną ilość momentów przyszłych i przeszłych. Nie mogąc również posiadać całej pełności swego życia przez to, że w pewien sposób nie utraca nigdy istnienia, poniekąd zdaje się naśladować to, czego nie może dokonać ani też należycie wyrazić, wiążąc się mianowicie z jakąkolwiek teraźniejszością tego nikłego a upływającego momentu. Dzięki temu wytwarza się pewien obraz trwałej teraźniejszości, co wielu wydaje się za istotnie wieczne trwanie. Ponieważ jednak trwać nie może, przechodzi drogę nieskończonego czasu, i przez to się dzieje, że jest w ruchu dla przedłużenia życia, gdyż jego pełności nie było w stanie przez trwanie utrzymać. Jeślibyśmy więc chcieli właściwą nazwę dać rzeczom, idąc za Platonem,[2] powiemy, że Bóg jest wieczny, a świat ustawiczny.

Opierając się na zdaniu, że każdy sąd według natury istoty myślącej obejmuje rzeczy, które mu podpadają, — można powiedzieć, że w Bogu jest zawsze wieczny stan teraźniejszości. Stąd także Jego wiedza, przewyższając

[1] Timaeus 28 nn.
[2] Timaeus 37 D nn.

wszelką ruchliwość czasu, ogarniając nieskończone przestrzenie przeszłości i przyszłości, wszystko w prostem swem poznaniu ujmuje tak, jakby się właśnie działo. A zatem, jeśli zechcesz rozważyć tę obecność, dzięki której Bóg wszystko poznaje, to słuszniej trzeba powiedzieć, że nie tyle w Bogu znajduje się przewidywanie rzeczy przyszłych, ile raczej jest to wiedza nigdy nie ustającej obecności. Stąd też zowie się to nie tyle przewidywaniem, ile raczej Opatrznością, gdyż będąc zdala od rzeczy najniższych, niejako z wyniosłego szczytu rzeczy ogląda.

Dlaczegoż więc żądasz, żeby wszystko miało być już koniecznem dlatego, że je oświeca boska światłość, skoro ludzie przecież nie czynią koniecznemi rzeczy, które widzą? Czyż twoje wejrzenie przydaje jakiej konieczności rzeczom, które jako obecne dostrzegasz?"

„Bynajmniej."

„Wszakże, jeśli można uczynić właściwe porównanie między boską a ludzką obecnością, to podobnie jak wy widzicie pewne rzeczy w tej doczesnej obecności, tak Bóg wszystko ogląda w obecności wieczystej. Ta uprzednia wiedza boska nie zmienia jednak natury i właściwości rzeczy, i takie w swej teraźniejszości je widzi, jakie w czasie kiedyś nastaną; nie miesza to przecież sądu o rzeczach, i jednem wejrzeniem swego umysłu rozpoznaje, czy koniecznie mają nastąpić czy nie. Podobnie i wy zresztą, kiedy zarówno widzicie, że człowiek chodzi po ziemi, a słońce na niebie się podnosi, choć jedno i drugie jednocześnie dostrzegacie, jednak rozróżniacie natyle, że jedno uważacie za rzecz dobrowolną, a drugie za konieczną. Tak więc wejrzenie boże, ogarniające wszystko, nie zmienia jakości rzeczy, które w stosunku do Boga są obecne, a odnośnie do czasu przyszłe. Dzięki temu jest to poznanie oparte na prawdzie, nie zaś jakowem przypuszczeniu, gdyż Bóg poznaje, że coś ma istnieć, ale zarazem nie może nie wiedzieć, że to nie

posiada konieczności istnienia. Jeżeli tu znów powiesz, że skoro Bóg widzi przyszłe wydarzenia, to przecież one nie mogą nie nastąpić, a to, co nie może się nie stać, zawiera w sobie pojęcie konieczności; przeto zmuszasz mię do przyjęcia tej nazwy konieczności, i przyznam ci, że rzecz ta opiera się na ugruntowanej prawdzie, niedostępnej zazwyczaj nikomu prócz ludzi nawykłych badać rzeczy boskie. Odpowiem ci w tej sprawie, że taż sama rzecz przyszła, skoro się odnosi do boskiego poznania, jest konieczną, rozważana jednak w swej naturze, jest wolną. Są dwa rodzaje konieczności: jeden to prosta konieczność, jak naprzykład, że ludzie z konieczności umierają, — drugi, to konieczność uwarunkowana, gdy naprzykład wiesz, że ktoś chodzi, to że on chodzi, jest rzeczą konieczną. Albowiem rzecz poznana nie może być inną, niż ją poznano. Ten jednak warunek nie pociąga za sobą owej prostej, zwykłej konieczności, gdyż nie pochodzi z własnej natury, ale zależy od przydanego jej warunku. Przecież żadna konieczność nie zmusza chodzić chodzącego, chociaż on musi chodzić, będąc w tym ruchu. W podobny sposób, jeśli Opatrzność widzi coś obecnego, to koniecznie tak jest, choćby żadnej nie było w naturze tej rzeczy konieczności. A Bóg przecież te przyszłe wydarzenia, które z wolności woli pochodzą, ogląda jako obecne; otóż są one w stosunku do wejrzenia boskiego konieczne, gdyż tego rodzaju jest boskie poznanie; rozważane zaś same w sobie nie tracą nic z absolutnej wolności swej natury. Niewątpliwie to wszystko nastąpi, co Bóg w przyszłości przewiduje, lecz niektóre z tych wydarzeń pochodzą z wolnego wyboru, i te, choć nastąpią, jednak przez swoje istnienie nie utracą własnej natury, i zanim były, mogły nie być.

Cóż jednak z tego, że one nie są konieczne, skoro ze względu na ów charakter poznania boskiego wszelkiemi sposobami nakształt konieczności się stają?

W odpowiedzi biorę przykład wyżej podany, mianowicie słońce powstające i chodzącego człowieka; — działanie przez nich dokonywane nie może się nie odbywać, atoli jedno z konieczności istniało już pierwej, drugie zaś nie. Tak też i to, co Bog ma przed sobą jako obecne, niewątpliwie istnieje, ale jednak jedno pochodzi z konieczności rzeczy, inne zaś zależne jest od władzy istot działających.

Więc nie bez słuszności rzekliśmy, że wydarzenia są konieczne, jeśli się odnoszą do boskiego poznania, a jeśli są rozważane same w sobie, wtedy są wolne od węzłów konieczności. Podobnie jak to, co podlega zmysłom, jest powszechnem w odniesieniu do rozumu, brane jednak w stosunku do siebie, jest szczegółowe.

Dobrze, powiesz, ale jeśli to w mojej leży mocy, ażeby zmienić zamiar, to wówczas zniszczę Opatrzność, skorobym przypadkiem zmienił to, co ona przewidziała.

Odpowiem ci na to, że zamiar swój istotnie możesz odmienić, ale ponieważ i to, co ty możesz uczynić, i to, co ty uczynisz, lub dokąd się zwrócisz, wszechobecna prawda Opatrzności spostrzega; — przeto nie możesz się wymknąć z pod przewidywania boskiego, podobnie jak nie możesz uniknąć wejrzenia obecnych oczu, choćbyś się wolną swą wolą zwracał ku różnym czynnościom.

Więc cóż, zapytasz? Czyż dla mojego rozrządzenia zmieni się wiedza boska, i kiedy ja jużto jedno jużto drugie chcieć będę, to i ona ma stosownie do tego zmieniać kolejno swoje poznania?

Bynajmniej! Każde bowiem wydarzenie przyszłe poprzedza boskie wejrzenie, odwołując je i sprowadzając do obecności własnego poznania. Nie zmienia kolejnie swojego przejrzenia rzeczy, lecz jednym rzutem oka, nieporuszonym będąc, Bóg twoje zmiany uprzedza i ogarnia. Tę obecność ujmowania i widzenia wszystkiego Bóg posiada nie z wyniku rzeczy przyszłych, ale dzięki własnej niezłomności.

Dzięki temu upada i ten zarzut, któryś mi postawił, że niegodną byłoby rzeczą, gdyby nasze rzeczy przyszłe miały być przyczyną wiedzy boskiej. Owa bowiem moc wiedzy boskiej, ogarniającej wszystko przez nieustanne obecne poznanie, stanowi sama pewną miarę dla wszystkich rzeczy, nie będąc zależną od nich.

Skoro tak jest, pozostaje nienaruszoną wolność woli ludzkiej. Nie są niesprawiedliwe prawa, które za czyny wolne nakładają nagrody lub kary. Wszechwidzący Bóg z góry patrzy na wszystko, a wieczystość Jego wejrzenia zbiega się z przyszłą właściwością naszych czynów, wyznaczając dobrym nagrody, a złym karę. Nie próżne są także nadzieje w Bogu pokładane i modły doń wznoszone, a kiedy są słuszne, nie mogą być bez znaczenia.

Strzeżcie się zatem występków, uprawiajcie cnoty, ku słusznym nadziejom podnoście ducha, pokorne prośby do niebios kierujcie!

Wielkie ma dla was znaczenie, jeśli tego ukrywać nie chcecie, wdrożona wam konieczność uczciwości, skoro działacie przed oczyma Sędziego wszystko widzącego!"

KONIEC.

BOECJUSZ

TRAKTATY TEOLOGICZNE

I.

TRAKTAT BOECJUSZA O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

WSTĘP.

Jeżeli ze czcią należy patrzeć na życie publiczne Boecjusza, poświęcone służbie dobra powszechnego i nauce, to już podziwu jest godną cnota tego wielkiego Męża, którą ujawnił w więzieniu. Świadom krzywdy, jaka go spotkała, nietylko nie dał się złamać nieszczęściom wielorakim, lecz przeciwnie okazał niezwykły hart ducha, godny wielkiego filozofa i chrześcijanina. Jedynej pociechy oczekuje od Boga i tej, „którą Bóg w umysły ludzkie wdrożył," t. j. filozofji. Walcząc całe życie o zwycięstwo prawdy, nie ustaje w tym wysiłku i na wygnaniu. Dostrzegał on, jak zgubne były w swych konsekwencjach poglądy arjańskie, które przynieśli ze sobą nowi władcy Italji — Goci. Pisze więc w obronie dogmatu katolickiego traktat o Trójcy Świętej. Praca ta, pierwsza, jaka powstała na wygnaniu, została poświęcona bogobojnemu Symmachowi, teściowi naszego autora.

Składa się ona ze wstępu i sześciu rozdziałów, na które zostało owo dziełko podzielone.

Jakaż jest treść tego traktatu?

Otóż we wstępie zaznacza Boecjusz, że kwestja Trójcy Świętej oddawna poruszała umysły, a i on ją podejmuje nanowo, gdyż bardzo jest nią zainteresowany. Zdaje sobie on sprawę z wielkich trudności, jakie tkwią w samej materji, to też za powiernika swej myśli obiera sobie świątobliwego Symmacha i od niego też oczekuje sądu. Innych odsuwa od tej świętej nauki, a raczej sami się oni od niej odsuwają przez

swą „opieszałą gnuśność," albo przez „zdradliwą zazdrość;" ci, którzy nie dorośli do zrozumienia tych wywodów, z głębin filozofji wyprowadzonych, przez to samo stają się ich niegodnymi. Odwołuje się zresztą do wyrozumiałości w sądzie Symmacha.

Rozdział pierwszy podaje w krótkości naukę katolicką o Trójcy i jedności zarazem Boga. Wielu ludzi, zaznacza Boecjusz, odwołuje się do powagi chrześcijańskiej, którą zaleca kodeks zasad ogólnych i rozszerzenie się po całym świecie. Otóż nauka tej religji o Trójcy św. jest ta, że Ojciec, Syn Boży i Duch św. są nie trzema Bogami ale jednym Bogiem. Podstawą tego twierdzenia jest bezróżnicowość. Wprowadzenie zaś różnicy do Trójcy Świętej, jak to czynią Arjanie, rozbija jedność Trójcy. Sama różność zjawia się na płaszczyźnie albo rodzaju, albo gatunku, albo też ilości. Tak się rzecz ma z tem, co jest tem samem, jak i z tem, co jest innem. Ze strony ilościowej różnica wypływa z istnienia przypadłości.

Rozdział drugi traktuje o formie, w myśl zasad filozofji Arystotelesa. Przez formę poznajemy rzecz taką, jaką ona jest, gdyż dzięki niej poznajemy istotę bytu. Zastrzega się tu autor przeciwko wyobrażeniom rzeczy, a każe nam patrzeć raczej na samą formę, przez którą wszystko dopiero może być określone, nie zaś przez materję. W Bogu niemasz materji, a jest czysta forma, dzięki temu jest czemś jednem i tem, czem jest, — czego nie da się powiedzieć o rzeczach złożonych, jak naprzykład o człowieku, na którego składa się dusza i ciało. Czysta forma, nie oparta na materji, musi wyłączać różność, a stąd i liczbę.

W rozdziale trzecim Boecjusz wykazuje, że w boskiej substancji niema liczby. Jakkolwiek wymawiamy trzy imiona boże, jednak nie stanowią one wielości liczby. Liczba, wyjaśnia autor, jest albo środkiem, dzięki któremu liczymy, albo też znajduje się w rzeczach policzalnych. Otóż w liczbie, za pomocą której liczymy, powtórzenie jedności stanowi wielość,

w liczbie zaś rzeczy powtórzenie jedności nie czyni wielości. Naprzykład mówiąc trzykrotnie: słońce, wypowiadam to wielokrotnie ale o jednej rzeczy. W podobny sposób mówimy Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty, gdzie powtarzamy jedno i to samo, mając na uwadze jedną bożą substancję. Czy jednak Bóg Ojciec jest tenże sam co Syn? Odpowiedź jest przeczącą, — stąd wkracza tu liczba. By rzecz tę wyjaśnić, należy rozważyć, w jaki sposób wszystko o Bogu się orzeka.

Rozdział VI wyjaśnia, w jaki sposób stosują się orzeczniki arystotelesowskie do Boga. Po szczegółowej analizie stwierdza, że „jedne z nich niejako wskazują rzecz samą, inne zaś na okoliczności rzeczy, oraz, że tamte w ten sposób są orzekane, iż wskazują na rzecz jako taką, te zaś dotyczą nie bytu, a raczej poniekąd czegoś zewnętrznego." Orzeczenie, dotyczące Boga, nazywa się „orzeczeniem według istoty rzeczy."

W rozdziale V zajmuje się omówieniem kategorji stosunku.

Stosunek nie wpływa na istotę rzeczy i nie wprowadza istotnych różnic. „Lecz tam, gdzie brak różnic, brak też wielości, gdzie niema wielości, jest jedność." Ta właśnie wspólna i ta sama istota Boga stanowi jedność Trójcy.

Troistość znowu wypływa ze stosunku, — wyjaśnia autor w rozdziale VI. Stąd „Ojciec i Syn nie jest ten sam, ani też Jeden i Drugi ten sam, co Duch Święty".

Kończy tę pracę Boecjusz wezwaniem o zdanie Symmacha w tej delikatnej materji, przez się poruszonej.

Traktat ten „o Trójcy Świętej" niewątpliwie należy do najtrudniejszych z całego dorobku literackiego Boecjusza i bez głębokiej znajomości Arystotelesa nawet zrozumianym być nie może. Celowo to zresztą uczynił autor, pragnąc tę świętą strawę ustrzec przed niegodnymi. To też, jak zaznacza jeden z krytyków[1] tego traktatu, nawet tak uzdolniony i wykształcony komentator Boecjusza, jak Gilbertus Porretanus, wyjaśniając

[1] *Gervasius*, Presbyter Turonensis.

treść tego dziełka „o Trójcy św.,“[1] nie ustrzegł się wielu błędów.[2] Świadczy to atoli o usiłowaniach Boecjusza nie odosobnionych już zresztą, — dość wspomnieć Apologetów,[3] — by naukę świętą poprzeć dowodami z filozofji.

[1] *Gilberti Porretae* Commentaria in librum De Trinitate. *Migne* P. L. 64 col. 1255 nn.

[2] „Gilbert de la Porrée, tout habile qu'il était dans cette science, y a échoué et on prétend que dans le gros commentaire, qu'il a fait sur ce petit traité, il est tombé dans plusieurs erreurs. Pour avoir voulu trop subtiliser, il a donné à Dieu une forme qui n'était pas Dieu même, mais par laquelle il était Dieu, et qu'il qualifiait du nom de Déité. Cf. *Gervaise* prévôt de Sèvres: Analyse du Traité de la Trinité à Symmaque.“ *Migne* P. L. t. 64 c. 1522.

[3] Zob. Wstęp do Minucjusza Feliksa, traktujący o apologetyce starochrześcijańskiej, napisany przez *J. Sajdaka* w II. tomie niniejszego wydawnictwa (Poznań 1925) str. XVII nn.

O TRÓJCY ŚWIĘTEJ.

I. M. Panu, Ojcu Symmachowi, dzieło o Trójcy poświęca Boecjusz.

Zagadnienie powyższe, zdawien dawna badane, o ile światło boże raczyło wzmocnić nikły płomyk naszego rozumu, na nowo podjąłem, ukształciwszy je przez dowody i ująwszy w formę pisemną, by Wam je ofiarować i zakomunikować. Czynię to, żądnym będąc jużto Waszego o niej sądu, już też ze względu na własne zainteresowanie dla podjętej kwestji.

Łatwo zrozumieć, co uczuwam, ilekroć myśl swą powierzam pismu, mając na uwadze trudności z samego przedmiotu płynące, jak niemniej dlatego, że z niewieloma tylko, a raczej z Wami jedynie o tem mówię. Atoli skłania nas do tego nie próżność sławy, ani czcze nawoływania pospólstwa; jeśli bowiem mamy oczekiwać jakiego zewnętrznego owocu, to nie może on być odmiennym od charakteru właściwej materji.

Lecz dokądkolwiek od nas swe oczy odwrócę, napotykam wszędzie jużto opieszałą gnuśność, jużto zazdrość zdradliwą; a przecież wydać się musi rzeczą uwłaczającą dla boskiej nauki, gdyby kto tego rodzaju potworom ludzkim rzucał te rzeczy, nie tyle dla ich uznania ile raczej na to, by je sponiewierano. Dlatego też upustu dla swego pióra nie daję, a wywody, z głębin nauk filozoficznych wyprowadzone, przesłaniam szatą nowych wyrażeń, aby jedynie

do mnie i do Was, jeżeli ku nim swe oczy zwrócicie, przemawiały.

W ten sposób odsunęliśmy wszystkich innych, sądząc, że skoro swym umysłem tego nie mogliby pojąć, muszą być również uważani za niegodnych do czytania tych wywodów.

Lecz o to także możemy być pytani, jak dalece wejrzenie rozumu ludzkiego wysoko może sięgać, albowiem w innych również naukach niejako pewien cel jest założony, do którego droga rozumu przyprowadzić może. Nie zawsze przecież lekarstwo chorym przynosi zdrowie; nie będzie to jednak winą lekarza, jeśli tylko nic nie pominął z tego, co należało czynić. Tak się rzecz ma i gdzieindziej. Wszakże im trudniejsze jest to zagadnienie, o tyle też łatwiej winno się spotkać z wyrozumiałością. Waszą to już jednak będzie rzeczą zbadać, czy ziarna dowodów, które nas z pism błogosławionego Augustyna doszły, przyniosły jakie owoce.

Zatem pocznijmy o poruszonej sprawie mówić.

Rozdział I.

Wielu ludzi odwołuje się do dostojeństwa religji chrześcijańskiej; jest to jednak najwięcej i wyłącznie właściwością tej wiary, która jużto ze względu na nakazy zasad ogólnych, dla zrozumiałych powodów, utrzymuje powagę tejże religji, jużto dlatego, że jest wyznawaną po wszystkie krańce świata, dzięki czemu zowie się katolicką czyli powszechną.

A ta jest owej religji o jedności Trójcy nauka: Ojciec-Bóg, Syn-Bóg, Duch Święty-Bóg, a więc Ojciec, Syn, Duch Święty jest jednym, nie zaś trzema bogami. Podstawą tego zjednoczenia jest bezróżnicowość.[1] Różnica bowiem zjawia się u tych, którzy albo powiększają coś, albo umniejszają — podobnie jak to czynią Arjanie, którzy roz-

[1] W tekście jest wyraz *indifferentia.*

różniając stopnie jakości,[1] Trójcę rozdzielają i sprowadzają do wielości. Zasadą bowiem wielości jest drugość,[2] bez której przecież wielość nawet pomyślaną być nie może. Wszak na różność składają się trzy rzeczy t. j. jużto rodzaj, jużto gatunek, jużto liczba; a ilekroć coś nazywa się tem samem, tylekroć również orzeka się różnem.

To samo zaś określa się w trojaki sposób: albo za pomocą rodzaju, naprzykład: to samo jest człowiek co i koń, — gdyż jeden i drugi jest istotą żyjącą; — albo za pomocą gatunku, jak: to samo tak Katon co i Cyceron, — gdyż jest to ten sam gatunek, t. j. człowiek; wreszcie ilościowo, naprzykład: tem samem jest Tuljusz co i Cyceron — gdyż liczebnie biorąc, jest jeden. Podobnie i to, co różne, jest takiem albo przez rodzaj, albo przez gatunek, albo przez liczbę; atoli, ze strony liczbowej biorąc, różnicę wywołuje różność przypadłości, — trzej bowiem ludzie nie różnią się między sobą ani rodzajem, ani gatunkiem, a tylko swemi przypadłościami. I tak jeślibyśmy, choćby tylko myślą, wszystkie przypadłości oddzielili, to przecież różne muszą oni mieć dla siebie miejsca, gdyż niepodobna ich sobie w jednem wyobrazić miejscu, dwa bowiem ciała nie będą zajmować jednego miejsca, co jest przypadłością; stąd też ilościowo jest ich wiele, ponieważ dzięki przypadłościom stają się wieloma.

Rozdział II.

Nuże więc rozpocznijmy a rozważmy to wszystko, o ile to może być zrozumiałe i pojęte, doskonale bowiem naszem zdaniem przewidziano, że człowiek wykształcony powinien dążyć do poznania każdej rzeczy tak, jaką ona jest.

Ponieważ są trzy części spekulatywne, mianowicie: naturalna tj. w ruchu nieoderwana, nierozdzielna,[3] ma bo-

[1] W tekście użyto: *qui gradibus meritorum Trinitatem variantes...*
[2] W tekście *alteritas.*
[3] W tekście ἀνυπεξαίρετος.

wiem na uwadze jużto formy ciał łącznie z materją, które w rzeczywistości nie mogą być od ciał oddzielone, — jużto ciała, które są w ruchu, naprzykład, że ziemia na dół ciąży zaś ogień dąży w górę, wreszcie posiada ruch w połączeniu formy z materją; dalej matematyczna, bez ruchu, nieoderwana, rozważa ona bowiem formy ciał bez materji, przez co jest bez ruchu, a że te formy są w materji, przeto nie mogą być od niej oddzielone. Wreszcie teologiczna, bez ruchu, oderwana i oddzielna, albowiem substancja Boga jest pozbawiona materji i ruchu. Stąd w rzeczach naturalnych należy rozumowo,[1] w matematycznych metodycznie,[2] w boskich intellektualnie[3] traktować, mając na uwadze nie wyobrażania, ile raczej patrzenie na samą formę, która rzeczywiście jest formą a nie obrazem, będąc samym bytem, a z którego byt pochodzi. Każdy bowiem byt jest dzięki formie, i tak statua nie dzięki miedzi, która jest materją, ale przez formę, która jest w niej wyrażona, stanowi wyobrażenie istoty żyjącej. Sama znów miedź nie dzięki ziemi, która jest jej materją, lecz przez formę miedzi jest taką. Również i ziemia sama ma swą nazwę nie z powodu bezkształtnej materji,[4] lecz ze względu na suchość i ciężkość, które są formami. Nic zatem się nie określa przez swą materję jeno przez właściwą sobie formę.

Boska atoli substancja bez materji jest formą, i dzięki temu jest czemś jednem i tem, czem jest. Wszystko zaś inne nie jest tem, czem jest, każda bowiem rzecz posiada swój byt, zawdzięczając go temu, z czego się składa, t. j. częściom swoim; jest więc tem a tem, czyli połączonemi swemi częściami, nie zaś poszczególnie tem a tem, jak naprzykład człowiek ziemski, ponieważ składa się z duszy i ciała, jest

[1] W tekście *rationabiliter.*
[2] W tekście *disciplinaliter.*
[3] W tekście *intellectualiter.*
[4] W tekście ἄτοπον ὕλην.

przeto duszą i ciałem, a nie albo ciałem, albo duszą zosobna, — nie jest więc tem, czem jest. To zaś, co nie składa się z tego i owego, ale tylko jest tem, to istotnie jest tem, czem jest. A jest czemś najpiękniejszem i najpotężniejszem, gdyż na niczem się nie wspiera. Dlatego też jest czemś prawdziwie jednem, w którem niemasz liczby, w którem nic niema innego ponad to, czem jest. Nie może też stać się podległem, gdyż jest formą, formy zaś podległemi być nie mogą. Albowiem pozostałe formy są podległe przypadłościom, jak naprzykład człowieczeństwo, które te przypadłości przyjmuje nie przez to, czem jest samo, lecz przez to, że materji jest podległe. Skoro bowiem materja, podległa człowieczeństwu, przyjmuje jakąś przypadłość, jasną jest rzeczą, że przyjmuje to człowieczeństwo. Forma zaś, będąc bez materji, nie może być podmiotem, ani tkwić w materji, nie byłaby wówczas formą lecz obrazem. Z tych zaś form, które są poza materją, zjawiły się te formy, które są w materji i stanowią ciało. Te inne znowu, które są w ciałach, niesłusznie nazywamy formami, gdyż są obrazami. Upodabniają się one do form, które nie są w materji ustanowione.

Żadnej zatem niemasz w Nim różności, żadnej niemasz z różności płynącej wielości, żadnej mnogości z przypadłości, a stąd też żadnej liczby!

Rozdział III.

Bóg, zaiste, od Boga niczem się nie różni, i to ani przez przypadłości, ani przez różnice substancjalne, znajdujące się w podmiocie. Gdzie zaś żadnej niema różnicy, żadnej też zgoła niema wielości, a stąd i liczby. Jest zatem tylko jedność.

Że zaś, wymawiając Ojciec i Syn i Duch Święty, powtarza się trzykrotnie Bóg, to trzy jedności nie czynią wielości liczby, jeśli zwrócimy uwagę na rzeczy policzalne,

a nie na samą liczbę. Tam bowiem powtórzenie jedności stanowi liczbę, w tej zaś liczbie, która się znajduje w rzeczach policzalnych, powtórzenie jedności i wielość bynajmniej nie stanowi liczebnej różności rzeczy policzalnych. Liczba bowiem jest dwojaką: jedna, za pomocą której liczymy, druga zaś mieści się w rzeczach policzalnych. Albowiem jedno jest rzeczą, jednością, — przez co nazywamy coś jednem. Dwa znów jest w rzeczach, jako to ludzie lub kamienie; dwoistość jest niczem, a zachodzi dopiero wówczas, dzięki czemu dwaj ludzie, albo dwa kamienie stają się dwoma.

W ten sposób dzieje się i w innych rzeczach.

Zatem w liczbie, za pomocą której liczymy, powtórzenie jedności stanowi wielość; natomiast w liczbie rzeczy powtórzenie jedności nie czyni wielości. Nawet jeśli o tej samej będę mówił rzeczy, naprzykład: miecz jeden, kord jeden, pałasz jeden, — gdyż tyloma nazwami miecz może być oznaczony, to to powtórzenie jedności jest raczej wielokrotnem szeregowaniem,[1] nie zaś liczeniem, jak gdybyśmy powiedzieli: miecz, kord, pałasz, co jest powtórzeniem jednego i tego samego, nie zaś liczeniem rzeczy różnych, — podobnie jak gdybym powiedział: słońce, słońce, słońce, — przez co nie czyniłbym trzech słońc, lecz wyprowadziłbym to trzykrotnie o jednem. Mówiąc o Ojcu i Synu i Duchu Świętym nie wypowiada się zatem trzykrotnie Bóg, gdyż trzykrotne powiedzenie stanowi liczbę, to im[2] bowiem grozi, jak to powiedzianem było, skoro czynią między nimi różnicę we właściwościach. Skoro zaś katolicy nie opierają się na różnicy, a samą formę, jaka jest, uważają za byt i to nie inny byt, niż jest ten sam, który jest, to słusznie się wydaje powtórzeniem o tym samym, nie zaś wyliczeniem, gdy wymawiają Bóg Ojciec, Bóg Syn i Bóg Duch Święty, i ta Trójca

[1] W tekście: *iteratio.*

[2] Arjanom.

jest jednym Bogiem, podobnie, jak miecz i kord są jednym pałaszem, lub jak słońce, słońce, słońce jest jednem słońcem.

To jednak narazie jest powiedzianem dla tego oznaczenia oraz wyliczenia, przez które się udawadnia, że nie każde powtórzenie jedności stwarza wielość. Nie w ten przecież sposób mówi się Ojciec i Syn i Duch Święty, jakoby to było coś wielosłowne; bowiem miecz i kord jest jeden i tenże sam, Ojciec zaś i Syn i Duch Święty jest zarówno tenże, ale nie tym samym.

Tu jednak trzeba się nieco zastanowić. Na pytanie bowiem, czy tymże samym jest Ojciec co Syn? odpowiedzą nam, — bynajmniej. Znowu, czy tym samym jeden co drugi? — znów będzie zaprzeczenie. Niemasz zatem między nimi pod każdym względem nierówności.

Dlatego wkracza liczba, która się tworzy z różności podmiotów, jak to wyżej było wyjaśnione.

O tem w krótkości rozważymy, co jednak trzeba najpierw poprzedzić wyjaśnieniem, w jaki sposób o Bogu wszystko się orzeka.

Rozdział IV.

Okrągło dziesięć orzeczników[1] bywa podawanych, które ogólnie stosują się do wszystkich rzeczy, a mianowicie: substancja, jakość, ilość, stosunek,[2] miejsce,[3] czas,[4] stan,[5] położenie,[6] stan czynny,[7] stan bierny.[8] Są one zależne od uzdolnienia podmiotów, albowiem część z pośród nich przy orzekaniu innych rzeczy jest substancją, część zaś mieści

[1] W tekście: *praedicamento;* jest to 10 kategoryj arystotelesowskich.
[2] W tekście: *ad aliquid.*
[3] W tekście: *ubi.*
[4] W tekście: *quando.*
[5] W tekście: *habere.*
[6] W tekście: *situm esse.*
[7] W tekście: *facere.*
[8] W tekście: *pati.*

się w liczbie przypadłości, — te jednak, skoro je kto zastosuje do boskiego orzeczenia, wszystkie, które mogą być orzekanemi, się zmieniają. Stosunek zaś zgoła nie może być orzekany, albowiem substancja w nim nie jest prawdziwie substancją, lecz ponad substancją. Podobnie jakość i inne, które się mogą wydarzyć. Dla dokładniejszego wyrażenia myśli trzeba tu podać przykłady. I tak, kiedy mówimy: Bóg, zdajemy się oznaczać wprawdzie substancję, ale tę, która jest ponad substancją; — kiedy zaś dodajemy: sprawiedliwy, wyrażamy jakość wprawdzie, ale nie przypadkową, lecz tę, która jest substancją i ponad substancją; — nie jest bowiem innem to, co jest, ani też innem to, że jest sprawiedliwy, — tem samem przecież jest istnienie w odniesieniu do Boga, jak i do sprawiedliwego. Podobnie, kiedy się mówi: — wielki albo największy, — jasną jest rzeczą, że określamy wprawdzie jakość, lecz tę, która jest samą istotą, taką, jaką powiedzieliśmy, że jest ponad substancją, albowiem tenże byt przynależy Bogu i wielkiemu, o jego bowiem formie wyżej było wykazanem, że jest formą i prawdziwie jednością, a nie żadną wielością.

Te atoli orzeczniki są takie, że gdzie się znajdują, to byt tam czynią tem, czem go określają, rozłącznie w rzeczach pozostałych, w Bogu zaś łącznie i w zjednoczeniu. Dzieje się to w ten sposób: skoro bowiem mówimy: substancja, naprzykład: człowiek albo Bóg, to tak się mówi, jak gdyby to, o czem się orzeka, samo było substancją, jak, że substancją jest człowiek albo Bóg. Tu jednak zachodzi różnica, gdyż człowiek jako taki nie całkowicie jest człowiekiem, a przez to i nie substancją; że bowiem jest, winien to innym, którzy nie są człowiekiem. Bóg zaś jako taki jest Bogiem. I znowuż: sprawiedliwy, co jest jakością, tak jest określony, jakoby sam był tem, o czem się orzeka, to znaczy, — jeśli powiemy: człowiek sprawiedliwy, albo Bóg sprawiedliwy, samego człowieka, albo też

samego Boga przedstawiamy za sprawiedliwych. Jest tu przecież różnica, gdyż człowiek jest jednem, a sprawiedliwy drugiem, — natomiast Bóg jest temże samem co i sprawiedliwe. Również nazywa się wielkim człowieka i Boga, i to w ten sposób, jak gdyby tak samo wielkim był człowiek, jak i Bóg jest wielki, a przecież człowiek tylko istnieje jako wielki, Bóg zaś jest samą wielkością.

Pozostałe natomiast kategorje nie mogą być orzekanemi o Bogu, ani o innych rzeczach, albowiem orzecznik „gdzie“ może być stosowany jużto w mowie o Bogu, jużto o człowieku, — o człowieku, że jest na rynku, o Bogu, że jest wszędzie; nie w ten jednak sposób, jak gdyby to, co orzeka, było tą rzeczą właśnie, o której jest mowa. Nie w jednem znaczeniu mówi się o człowieku, że jest na rynku, lub że jest biały albo długi, ani jakoby był otoczony i określony jaką właściwością, przez którą sam przez się mógłby być oznaczony, — lecz przez to określenie okazuje się tylko, że jest to przez inne rzeczy ukształtowane. Nie w taki to sposób należy rozumieć Boga. Ponieważ jest On wszędzie, to zdaje się mieć znaczenie, że nie w każdem jest miejscu (zgoła bowiem nie może być w miejscu), lecz, że każde miejsce jest Mu obecne, by Go w siebie przyjąć, skoro On sam nie mieści się w miejscu. Dlatego to nie mówi się nigdy, że jest w miejscu, gdyż jest wszędzie, a nie w miejscu.

Orzecznik czasu „kiedy“ znowu w ten sam sposób się stosuje. Mówiąc naprzykład o człowieku, że wczoraj przyszedł, o Bogu, że zawsze jest, nie mówi się tu także, jakoby to było tą właśnie rzeczą, do której się odnosi wczorajsze przyjście, lecz orzeka się tu tylko, co się tej rzeczy według czasu przydarzyło. Jeśli zaś znów jest mowa o Bogu, że jest zawsze, to jedno przytem oznacza, jakoby był w całej przeszłości, całkowicie jest obecny w teraźniejszości i będzie w całej przyszłości. Co o niebie i o reszcie ciał nieśmier-

telnych przez filozofów może być powiedziane, to jednak nie w ten sam sposób stosuje się do Boga; jest On bowiem zawsze, albowiem jest w Nim zawsze czas teraźniejszy. Pomiędzy obecnością rzeczy innych, czyli tem, co nazywamy „teraz," a obecnością boskich, ta zachodzi różnica, że nasze „teraz" jakby płynąc czyniło czas i wieczystość, — boskie zaś „teraz" trwając, ani się nie poruszając, a także będąc stałem, czyni wieczność. Jeśli do tej nazwy dodasz wyraz „zawsze," sprawisz, że to jego „teraz" jest niezmienne i nieustanne a przez to jest wiecznym biegiem, co jest wieczystością.

Dalej, w ten sam sposób przedstawia się orzecznik mieć albo czynić; mówimy bowiem o człowieku, że biegnie ubrany, o Bogu naprzykład, że rządzi posiadając wszystko. I znowu nic o tem, że jest bytem, nie było o obydwu powiedzianem. To bowiem orzeczenie daje się rzeczom zewnętrznym, i wszystko to w pewien sposób odnosi się do czegoś innego. Tę różnicę orzeczenia tak można łatwiej wyrozumieć. To, co jest człowiekiem albo Bogiem, odnosi się do substancji, dzięki której jest tem czemś, to jest człowiekiem lub Bogiem; — orzecznik: sprawiedliwy odnosi do jakości, dzięki której jest właśnie to coś, czyli że jest sprawiedliwym; podobnie jak wielki odnosi się do ilości, przez którą jest to coś, czyli wielki. W innych atoli orzecznikach nic podobnego się nie zawiera. Ktokolwiek mówi, że coś jest na dworze, albo wszędzie, odnosi to coś do określnika miejsca „gdzie," ale nie mówi, że jest to dzięki temu czemś, jak naprzykład przez sprawiedliwość — sprawiedliwy. Podobnie, kiedy mówią „biegnie" albo „rządzi," lub „teraz" jest, czy „zawsze" jest, odnosi się to albo do kategorji „czynić," albo do kategorji czasu. Jeśli jednak częstokroć owo boskie „zawsze" może być nazwane czasem, atoli nie jest przez to czemś, jak by przez coś, jak naprzykład przez wielkość jest coś wielkiem, albowiem pojęcia „położenia" i „znoszenia"

nie można się w Bogu doszukiwać, — niema ich tam zgoła.

Czyż więc już jasną jest różnica orzeczeń? to jest, że jedne z nich niejako wskazują na rzecz samą, inne zaś na okoliczności rzeczy oraz, że tamte w ten sposób są orzekane, iż wskazują na rzecz jako taką, te zaś nie bytu dotyczą, a raczej poniekąd czegoś zewnętrznego.

To zatem, co wskazuje na rzecz według jej istoty, nazywa się orzeczeniem, to znów, co mówi o rzeczach podległych, nazywa się przypadłościami istotnemi, gdy o Bogu zaś mowa, który niczemu nie podlega, nazywa się orzeczeniem według istoty rzeczy.

Rozdział V.

Rozważmy znów teraz kwestję względności, dla której to właśnie podjęliśmy dyskusję o tem wszystkiem, co dotychczas było poruszone.

A uczynić to należy najbardziej dlatego, że ta kategorja zdaje się nie stanowić orzeczenia jako taka, co jasnem się przedstawia, gdyż przybywa ona z zewnątrz. Tak naprzykład ponieważ pan i sługa są pojęciami względnemi, zobaczmy zatem, czy orzeczenie wynika tu samo przez się, czy też nie. Otóż skoro usuniemy pojęcie sługi, ustaje zarazem pojęcie pana, a przecież nie zachodzi w tym przypadku zniknięcie tego, co jest białem, gdy się usunie białość. Idzie więc o to, że białość przypada rzeczy białej, zaś po usunięciu białości ginie właśnie białe, — natomiast przy pojęciu pana, jeśli wykluczysz pojęcie sługi, ginie wyraz, przez który była nazwa pana. Atoli pojęcie sługi nie przypada panu w ten sposób, jak białości i białemu, lecz pewna władza, przez którą sługa jest objęty, a która przez utratę sługi ginie. Stąd jasną jest rzeczą, że nie przypada to panu samo przez się, lecz poniekąd zewnętrznie przez zbliżenie się sługi. Nie można zatem powiedzieć, że orzeczenie

względne dodaje, albo zmniejsza lub też zmienia cośkolwiek rzecz, o której jako takiej jest mowa, gdyż nie na tem polega, że posiada byt, ale że przy porównaniu ma się w pewien sposób i to nie zawsze w stosunku do czegoś innego, ale niekiedy do tegoż samego. Bo niechaj kto stanie naprzykład, — otóż jeśli ja dojdę do niego z prawej strony, on w porównaniu do mnie będzie z lewej, ale nie dlatego, by on był lewym, lecz, że ja podszedłem doń zprawa. A znowu jeśli ja zlewa podejdę, to on będzie prawym, nie w tem jednak znaczeniu, jak gdyby on sam z siebie był prawym, podobnie, jak kto jest białym albo długim, lecz ze względu na to, że ja doń podszedłem, on stał się prawym, a to wszystko zawdzięczać należy mnie, i przezemnie to się stało, bynajmniej zaś nie z niego.

Dlatego to, co według właściwości jakiej rzeczy ją określa, nie stanowi orzeczenia i nic nie może zepsuć, ani zmienić, ani też zgoła żadnej odmienić substancji. Stąd jeśli się mówi, że Ojciec i Syn są w stosunku i niczem innem, jak to było powiedziane, nie różnią się od siebie poza stosunkiem samym, — stosunek bowiem nie orzeka się w tem, o czem się mówi, jakoby był tem właśnie, i o rzeczy, o jakiej jest mowa, nie czyni drugości rzeczy, o której się mówi, lecz jeśli to można powiedzieć w taki to sposób, to, co ledwie mogło być pojętem, wyjaśnieniem jest dla tych osób.

Albowiem wielką to zgoła jest prawdą zasada, że w rzeczach niecielesnych odległości wynikają z różnic, a nie z miejsc. Można powiedzieć, że nic nie przydaje Bogu tego, by się stał Ojcem, nigdy bowiem nie począł być Ojcem przez to, że rodzenie Syna jest dlań rzeczą istotną, zaś względnem określenie Ojca. A jeśli przypomnimy sobie wszystkie uprzednie twierdzenia o Bogu, w rozważeniu dojdziemy do tego, że z Ojca Boga pochodzi Syn Bóg, a od Nich — Duch Święty. Że zaś są niecieleśni, nie są różni sobie miejscem, — ponieważ znów Ojciec Bóg i Syn Bóg

i Duch Święty Bóg, a Bóg żadnych nie zawiera różnic, któremi by się różnił od Boga, zatem od żadnej z tych osób się nie różni. Lecz tam, gdzie brak różnic, brak też wielości, gdzie niema wielości, jest jedność; nic też innego nie mogło być zrodzone z Boga prócz Boga. I w rzeczach policzalnych powtórzenie jedności nie na każdy sposób czyni wielość. Zatem należycie jest ustalona jedność Trzech.

Rozdział VI.

Otóż ponieważ żaden stosunek sam do siebie odnosić się nie może, zatem to, co przecie według swej istoty jest orzeczeniem, czemu brak cechy względności, stało się liczebnością Trójcy, a mianowicie przez to, że jest orzeczeniem stosunku. Zachowaną przy tem zostaje jedność przez to, że jest bezróżnicowością jużto substancji, jużto działania, albo zgoła tego, co przez się dotyczy orzeczenia. Tak więc substancja zawiera jedność, stosunek powoduje troistość. Stąd też właśnie zosobna i poszczególnie wymawia się to, co wynika z pojęcia stosunku, albowiem Ojciec i Syn nie jest ten sam, ani też jeden i drugi ten sam, co Duch Święty.

Tymże samym zaś Bogiem jest Ojciec i Syn i Duch Święty, podobnie tymże samym sprawiedliwym, dobrym, wielkim i tem wszystkiem, co o Bogu samo przez się może być orzekanem. Istotnie trzeba wiedzieć, iż nie zawsze jest takiem orzeczenie względne, aby zawsze odnosiło się do rzeczy różnej, jak naprzykład sługa do pana, gdyż różnią się między sobą.

Wszystko to bowiem, co jest równe, jest równemu równe, a podobne do podobnego jest podobnem, jak to samo jest w stosunku do tego samego — tem samem. Otóż podobny zachodzi stosunek w Trójcy Ojca do Syna, a Ich obydwóch do Ducha Świętego, jako tego, co jest temże samem odnośnie do tegoż samego. Wszak jeśli to we wszystkich

innych rzeczach znajdować się nie może, to powoduje w rzeczach doczesnych związana z nimi drugość.[1]

My jednak nie możemy się dać uwieść żadnem wyobrażeniem, lecz mamy się podnosić umysłem prostym, bo co ma być pojęte, również tym umysłem winno być zdobytem.

Atoli o zamierzonej sprawie dość już zostało powiedzianem. Teraz na ocenę Waszego sądu ta delikatna materja oczekuje, a powaga Waszego wypowiedzenia się wykaże, czy zagadnienie to należycie zostało ujęte, czy też nie. A jeśli daliśmy przy pomocy Bożej przez dowody należyte oparcie na fundamentach owemu najmocniejszemu orzeczeniu wiary, tam skieruje się radość z ukończonego dzieła, skąd wypłynął ów skutek. A jeśli ponad siebie ułomność ludzka podnieść się nie mogła, niech uzupełnia pragnienia to, co umniejszyła słabość!

[1] W tekście: *alteritas*.

II.

TRAKTAT BOECJUSZA DO JANA DIAKONA P. T.

CZY OJCIEC, SYN I DUCH ŚWIĘTY SUBSTANCJALNIE O BÓSTWIE SIĘ ORZEKAJĄ?

WSTĘP.

Zagadnienie powyższe wiąże się z rozprawką Boecjusza o Trójcy św. i z jej założeń, jako dalsza konsekwencja, wypływa. Jeżeli traktat o Trójcy zajmował się wydatnie rozpatrzeniem pytania, o ile kategorje Arystotelesa stosują się do Bóstwa, to tutaj obchodzi autora bardziej szczegółowe zagadnienie, — mianowicie, czy poszczególne osoby Trójcy świętej substancjalnie o Bóstwie się orzekają, innemi słowy czy właściwość naprzykład pierwszej osoby „być Ojcem" przypada substancjalnie Bóstwu?[1]

Podstawą całego wykładu jest twierdzenie, że „cokolwiek się o bożej substancji orzeka, to musi być im Trzem (to jest 3 Osobom boskim) wspólne, i to także swój wyraz musi mieć w tem, co się o substancji Bóstwa orzeka." Stąd zrozumiałą jest rzeczą, że to, co się orzeka o całej Trójcy św., orzeka się też poszczególnie o każdej Boskiej osobie, — naprzykład, że Bóg jest prawdą, dobrocią i t. d., orzeka się także o poszczególnych Osobach Boskich, jak, że Ojciec, Syn, Duch św. są prawdą, dobrocią i t. d.

„Jeżeli więc jedna w Nich substancja jest jedną prawdą, siłą konieczności prawda substancjalnie się orzeka." Z po-

[1] Błędnie zrozumiał myśl Boecjusza *M. Dupin*, który, poddając pytanie obce Boecjuszowi, mianowicie czy Ojciec jest Bóstwem, dokonuje w ten sposób zamiany podmiotu z atrybutem. Por. *Gervaise* dz. c. *Migne* P. L. t. 64 col. 1517. Podobnie nie ustrzegł się błędów *Gilbertus Porretanus*, dający komentarz obszerny do powyższego traktatu. Cf. *Gilberti Porretae* commentaria in librum de praedicatione Trium Personarum. *Migne* P. L. t. 64 col. 1301 nn.

wyższego płynie znów wniosek, że co stosuje się jedynie do poszczególnych Osób, a co o wszystkich razem orzekane być nie może, „to wówczas nie orzeka się substancjalnie.“ Atrybut substancjalny, jak prawda, sprawiedliwość, mądrość i t. d. substancjalnie o Bóstwie się orzekają i stosują do wszystkich osób w Trójcy św., — natomiast termin względny, wskazujący stosunek do czegoś, jak naprzykład Ojciec, Syn, Duch św., substancjalnie o Bóstwie się nie orzekają: Ojciec przecież nie jest Synem, ani Duchem św., ani Trójcą św....

Kończy Boecjusz apelem do Jana diakona, by zechciał stwierdzić, czy nauka jego „na wierze się opiera,“ a w razie przeciwnym, by mu prawdziwe zdanie poparte dowodami przesłał.

Taka jest zasadnicza myśl autora, wyłożona w tym liście do późniejszego papieża Jana. Świadczy o szerokich zainteresowaniach Boecjusza, o niezwykłej subtelności umysłu, wykształconego na metafizyce Arystotelesa.

Jakkolwiek praca ta, jak wiele innych, straciła na aktualności, jest przecież dokumentem historycznym, odzwierciedlającym walkę kościoła z panoszącym się wówczas arjanizmem Gotów.

DO JANA DIAKONA.
CZY OJCIEC, SYN I DUCH ŚWIĘTY SUBSTANCJALNIE O BÓSTWIE SIĘ ORZEKAJĄ?

Zapytuję: czy Ojciec i Syn i Duch Święty substancjalnie o Bóstwie się orzekają, czy może w jaki inny sposób? Kierunek tego roztrząsania stąd należy wziąć mojem zdaniem, gdzie się znajduje oczywisty początek wszystkiego, t. j. od samych podstaw wiary katolickiej.

Otóż jeśli zapytam, czy Ten, który się zowie Ojciec, jest substancją, — nastąpi odpowiedź, że jest substancją. Gdy pytać będę, czy Syn jest substancją, to samo będzie powiedziane. Również, że Duch Święty jest substancją, — niktby o tem nie wątpił. Lecz kiedy znów łącznie twierdzę, to Ojciec, Syn i Duch Święty nie są wieloma ale jedną substancją Zatem jedna substancja Ich Trzech nie może być żadną miarą oddzieloną, ani odłączoną, ani też nie jest połączoną niejako z części w coś jednego, ale jest poprostu jedną substancją. Zatem cokolwiek się o bożej substancji orzeka, to musi być Im Trzem wspólne i to także swój wyraz musi mieć w tem, co się o substancji Bóstwa orzeka. Stąd też cokolwiek w ten sposób wypowiada się o poszczególnych Trzech, zebranych w jedno, to w szczególnej mierze tak będzie orzekane, naprzykład jeśli mówimy: Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, Duch Święty jest Bogiem, to znaczy, że Ojciec, Syn i Duch Święty jest jednym Bogiem.

Jeśli więc jedno Ich bóstwo jest jedną substancją, stąd imię Boga może być o Bóstwie substancjalnie orzekane. I tak: Ojciec jest prawdą, Syn jest prawdą i Duch Święty jest prawdą, a jeden Ojciec, Syn i Duch Święty nie są trzema prawdami, lecz jedną.

Jeżeli więc jedna w Nich substancja jest jedną prawdą, siłą konieczności prawda substancjalnie się orzeka.

Również o dobroci, o niezmienności, o sprawiedliwości, o wszechmocności i o wszystkiem innem, co jużto o pojedyńczych, czy o wszystkich poszczególnie orzekamy, jasną jest rzeczą, że mówi się substancjalnie. Stąd wynika, że to co o poszczególnych rzeczach zosobna wypada mówić a co jednak o wszystkich mówić nie można, to wówczas nie orzeka się substancjalnie, lecz w inny sposób, — a jaki to jest sposób, później to roztrząsnę.

Otóż Ten, który jest Ojcem, nie może stosować tego wyrazu do Syna, ani do Ducha Świętego, dzięki czemu nadana ta nazwa nie jest substancjalną, gdyż jeśliby była substancjalną, mogłaby się stosować i do innych, jak naprzykład Bóg, prawda, sprawiedliwość, jak wreszcie sama substancja. Również Syn sam ogarnia to imię i nie łączy się z innymi, podobnie jak to wyżej powiedziałem, mianowicie o Bogu, prawdzie, czy wszystkiem innem. Także i Duch Święty nie jest tem samem, co Ojciec i Syn.

Z tego więc możemy pojąć, że Ojciec i Syn i Duch Święty nie z samej boskości substancjalnie się określają, lecz w inny jakiś sposób; jeśliby się bowiem substancjalnie orzekało, to tak o poszczególnych jak i o wszystkich poszczególnieby się mówiło. To znów, jasną jest rzeczą, stosowałoby się do czegoś, albowiem i Ojciec jest czyimś ojcem, i Syn jest czyimś synem, Duch czyimś duchem; tem się też dzieje, że również Trójca substancjalnie o Bogu się nie orzeka, Ojciec bowiem nie jest Trójcą, — ten przecież, który jest Ojcem, nie jest ani Synem, ani Duchem Świętym.

Podobnie nie jest Trójcą ani Syn ani Duch Święty. Wszak Trójca polega na wielości osób, a zaś jedność na jedności substancji. Przecież, jeżeli osoby są rozdzielone, substancja zaś niepodzielna, z konieczności wyraz ten biorąc swój początek od osób, do substancji nie należy. Skoro Trójcę osób różność czyni, zatem Trójca do substancji nie należy. Tem się też dzieje, że ani Ojciec, ani Syn, ani Duch Święty, ani też Trójca nie orzeka się substancjalnie o Bogu, lecz przez kategorję stosunku, jak powiedzianem było.

Bóg przeto, prawda, sprawiedliwość, dobroć, wszechmoc, substancja, niezmienność, moc i mądrość, i cokolwiek tego rodzaju może być pomyślanem, o boskości substancjalnie się orzeka.

Proszę też, byś mię pouczył, czy to wszystko jest słuszne i czy na wierze się opiera, albo gdybyś w jakiej sprawie przypadkiem co innego sądził, abyś pilniej wejrzał w to, co było powiedzianem, a wiarę, jeśli możesz, wraz z dowodem połącz.

III.

TRAKTAT BOECJUSZA: W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE SĄ DOBRE?

WSTĘP.

Powaga naukowa, jaką się cieszył Boecjusz w oczach Jana, diakona rzymskiego, a przyszłego papieża, ujawniła się w części korespondencyi, obejmującej mężów. Zapytywany w różnych kwestyach teologicznych i filozoficznych przez Jana diakona, odpowiadał Boecjusz w formie listów, przeznaczonych dla tego, który mu swe wątpliwości wyjawił. Stąd też dowiedzieć się w nich daje braku systematycznego wykładu, z czego zresztą autor zdawał sobie dokładnie sprawę — a nawet ta forma, nieco enigmatyczna i przyciemniona środkami argumentacyi, odpowiadała jego myślom, gdyż chroniła owe wymiany zdań przed płytką dialektyką niepowołanych.

Te uwagi stosują się w wybitnej mierze i do tego rozdziału, zawartego w korespondencyi Boecjusza z diakonem Janem „Hebdomadą", gdzie wyjaśnia zagadnienie na temat „W jaki sposób substancye przez swój byt są dobre, skoro nie są substancyalnem dobrem?" Dla ułatwienia dyskusyi stawia on najpierw 5 tez, wyjętych ze skarbca filozofii, które mają służyć za podstawy w rozumowaniach. Przystosowanie owych zasad pozostawia autor roztropności czytelnika.

„Samo zaś zagadnienie, mówiąc słowami Boecjusza, jest tego rodzaju: to co jest, jest dobrem, — powszechne bowiem zdanie uczonych utrzymuje, że wszystko, co jest, zdąża do dobra, wszystko znów atoli zmierza do podobnego sobie, stąd to, co zdąża do dobra, samo jest dobrem." „Należy jednak zapytać, w jaki to sposób to wszystko jest dobrem, a ma-

nowicie, czy przez uczestnictwo, czy też przez swą substancję?"

Biorąc pod uwagę uczestnictwo, stwierdza autor, że wówczas dobro nie jest takiem „samo przez się, a stąd też i do dobra nie dąży."

Gdy mowa o dobrem przez substancję, wówczas wynika, że „sam byt wszystkich rzeczy jest dobrem." Lecz to doprowadza do Boga, — a przecież w ścisłem znaczeniu do Boga nic nie jest podobnem, prócz Niego samego.

Przywołuje tu autor na pomoc myślowe rozróżnienie. Usuwa przeto na chwilę z umysłu obecność pierwszego dobra. Dostrzega on wówczas, że co innego jest w rzeczach to, że są, a co innego, że są one dobremi. Porównując to z innemi właściwościami, jak ciężar, kolor, kształt, widzimy, że zachodzi tu różnica w sposobie pochodzenia tych właściwości. „Ponieważ byt tych rzeczy wypłynął z woli dobra, zowiemy to dobrem," powiada Boecjusz; rzeczy bowiem „przez to, iż są, są dobremi, a nie są jednak podobnemi do pierwszego dobra, gdyż nie na każdy sposób są rzeczami."

Inny jest charakter pochodzenia takich przymiotów naprzykład jak kolor, wszak co innego jest być, a co innego posiadać właściwość białości, a pochodzi to w rzeczach stąd, zauważa Boecjusz, „że Ten, który sprawił, że są, jest właśnie dobry, ale bynajmniej nie biały." „Tak więc, wnioskuje dalej autor, ponieważ chciał tak Ten, który białym nie jest, by były one (rzeczy) białemi, są tylko białemi; ponieważ znów chciał, by były dobremi Ten, który jest dobrym, są dobremi w tem, czem są."

Wychodząc z tych założeń możnaby zapytać: czyż wszystko musi być sprawiedliwem, że pochodzi od Tego, który jest sprawiedliwym? Odpowiada na to Boecjusz: „Ależ bynajmniej! gdyż być dobrem dotyczy istoty, zaś być sprawiedliwym aktu." Jedynie w Bogu, który jest bytem prostym, jedno jest być i działać, nigdy zaś w człowieku, gdyż nie jest on bytem prostym.

Taka jest treść owego pisma. Odbiega ono od pięknego i systematycznego wykładu „Pociech", świadczy jednak o przenikliwości umysłu swego autora, który nietylko sam chętnie korzysta z całego arsenału filozofji perypatetyków, ale i swoim następcom wskazuje doń drogę.

Obszerniejszy komentarz do tego dziełka napisał Gilbertus Porretanus.[1]

[1] *Gilberti Porretae* Commentaria in librum Quomodo substantiae bonae sint. *Migne* P. L. 64 col. 1313 nn.

W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE PRZEZ BYT SWÓJ SĄ DOBRE, SKORO NIE SĄ SUBSTANCJALNEMI DOBRAMI?

Pismo do Jana, diakona Kościoła Rzymskiego.

Żądasz, bym w jednem z siedmiodzielnych pism naszych[1] zajął się i nieco dokładniej wyjaśnił zawiłe zagadnienie, tyczące się sposobu, dzięki któremu substancje przez byt są dobre, chociaż nie są substancjalnemi dobrami. Zdaniem twojem tembardziej należy to uczynić, gdyż nie wszystkim jest znaną metoda tego rodzaju pisma. Sam zresztą muszę po twej stronie wystąpić, świadcząc, jak żywo zdawna tem się zająłeś. Te rozdziały jednak sam na sam rozważam i raczej to, co rozważyłem, dla swej pamięci zachowuję, niżbym miał z kimkolwiek w tem uczestniczyć, co w swej swawoli i płochości nie potrafią nic od żartu i śmiechu wyłączyć. Zatem nie bądź przeciwnym onemu zaciemnieniu, jakie z krótkiego wykładu powstaje, gdyż skoro tajemnicy jest pewną strażnicą, zatem tę daje dogodność, że pozwala rozmawiać jeno z godnymi tej rozmowy. Otóż podobnie jak w matematyce się dzieje, a zresztą i w innych naukach, poprzedzam wykład podaniem terminów i zasad, z których następnie wszystko wyprowadzę.

I. Powszechne pojęcie jest wyrażeniem tego, co każdy niewątpliwie słyszy. Ujawnia się to w podwójny sposób:

[1] W tekście: *ex ebdomadibus nostris.*

po pierwsze jest to powszechne w tem znaczeniu, że wszyscy ludzie to pojmują, jak naprzykład, jeśli dwom równym rzeczom odejmujesz po równej części, to pozostałe będą sobie równe; nikt myślący temu nie zaprzeczy. Drugi sposób jest dostępny dla uczonych, a pochodzi z takich ogólnie zrozumiałych pojęć, jak naprzykład: to, co niecielesne, miejsca nie zajmuje i t. p., co uczeni, nie zaś pospólstwo zdolne jest wykazać.

II. Różną jest rzeczą byt i to, co jest. Sam byt bowiem jeszcze nie jest, to zaś, co jest, przyjąwszy formę bytowania, jest i istnieje.

III. To co jest, może uczestniczyć w czem innem, sam atoli byt w żaden sposób nie uczestniczy w innem, — uczestniczenie bowiem nastaje wówczas tylko, skoro już co jest, a jest czemś, skoro byt przyjęło.

IV. To, co jest, może posiadać cośkolwiek, wyjąwszy to, czem jest samo, sam zaś byt nic prócz siebie nie posiada.

V. Różną jest rzeczą być czemś tylko, a być czemś przez to, czem jest, — tam bowiem jest oznaczona przypadłość, tu zaś substancja.

VI. Wszystko to, co jest, uczestniczy przez to, że jest bytem, aby być. W innem zaś uczestniczy, aby czemś być, a przez to rzecz, która jest, uczestniczy przez to, że jest bytem, by być; — jest zaś, aby uczestniczyć w jakikolwiek sposób w innem.

VII. Dla tego, co proste, jest jednem i jego byt i to, że jest.

VIII. W każdej rzeczy złożonej co innego jest byt, a co innego samo istnienie.

IX. Wszystko to, co jest różne, jest niezgodne, podobieństwo zaś jest pożądane, a co pożąda drugiego w naturalny sposób, okazuje, że jest takiem, jakiem jest to, czego pożąda.

Wystarczy zatem to, czem poprzedziliśmy wykład, zaś roztropny tłumacz tego wywodu przystosuje właściwe dowody do wszystkiego.

Samo zaś zagadnienie jest tego rodzaju: to, co jest, jest dobrem, — powszechne bowiem zdanie uczonych utrzymuje, że wszystko, co jest, zdąża do dobra, atoli znów wszystko zmierza do podobnego sobie; — stąd to, co zdąża do dobra, samo jest dobrem. Należy jednak zapytać, w jaki to sposób to wszystko jest dobrem, a mianowicie, czy przez uczestnictwo, czy też przez swą substancję?

Jeśli wziąć pod uwagę uczestnictwo, to dla tego samego to wszystko dobrem bynajmniej nie jest, albowiem co jest białem przez uczestnictwo, to przez to, czem jest samo w sobie, nie jest przecież białem; — podobnie należy sądzić o innych właściwościach. A zatem jeśli wszystko jest dobrem przez uczestnictwo, nie jest w żaden sposób samo przez się, a stąd też i do dobra nie dąży. A na to była zgoda. Dobrem jest więc nie przez uczestnictwo, ale przez substancję; zatem czego substancja jest dobrą, to co jest, jest dobrem; — to zaś, czem jest, posiada stąd, że jest bytem; — przeto ów byt tu jest dobrem; sam więc byt wszystkich rzeczy jest dobrem.

Skoro jednak byt jest dobrem, to co jest, przez to czem jest, jest dobrem i temże samem jest tu byt co i byt w dobrem; — stąd przymioty substancjalne są dobremi, gdyż dobroci nie zapożyczają. Lecz jeżeli tu sam byt jest dobrem, to niewątpliwie przymioty substancjalne, ponieważ są dobre, najpierw są podobne dobru, a przez to będą tem samem dobrem; — nic bowiem nie jest do niego, prócz niego samego, podobne, —z czego wynika, że wszystko co jest, jest Bogiem, co powiedzieć jest niegodziwością. Nie są zatem przymioty substancjalne dobrami, a przez to niemasz w nich właściwości być dobrem, — nie są bowiem w tem, że są dobre, ani też uczestniczą w dobroci, w żaden bowiem sposób nie dążyłyby do dobra, w żaden też sposób nie są dobrami.

W tem zagadnieniu takie mogłoby być zastosowane rozwiązanie: wiele jest takich rzeczy, które, choć w rzeczy-

wistości oddzielić się nie mogą, przecież umysłem i myślą się dzielą, jak naprzykład: trójkąt lub inne rzeczy, których od materji podległej żaden akt nie oddziela, jednak umysłem rozdzielając dostrzega się trójkąt i jego właściwość poza materją. Usuńmy więc nieco z umysłu obecność pierwszego dobra, które istnieje, jak wiadomo na podstawie zgodnego zdania uczonych i prostaczków, oraz poznać się daje z religji barbarzyńskich ludów. Usunąwszy to nieco, przypuśćmy więc, że wszystko jest, co jest dobrem, a także i to rozważmy, w jaki sposób mogłyby być dobremi, gdyby od pierwszego dobra nie wypłynęły. Dostrzegam stąd w nich dwie rzeczy różne: jedną, że są dobre, inną, że są. Dajmy na to więc, że jedna i ta sama substancja dobra jest białą, ciężką, okrągłą, — a wtedy czem innem byłaby sama owa substancja, czem innem jej okrągłość, innem kolor, a innem dobroć, albowiem, gdyby te poszczególne rzeczy były tem samem, co sama substancja, w tem samem by była ciężkość co kolor, co dobro, a dobro, co ciężkość, na co natura nie przyzwala.

Co innego wówczas byłoby w nich być, co innego być czemś, — a choć wtedy byłyby wprawdzie dobre, sam byt przecież nie posiadałby dobra. Zatem jeśliby w jaki sposób były, nie byłyby od dobra i dobremi, i nie byłyby tem samem co dobro, lecz byłby w nich inną rzeczą byt, a inną znów byt w dobrem. Jeśli więc nie byłyby niczem zgoła innem prócz dobra, a ani ciężkie, ani kolorowe, ani rozległe wymiarem przestrzeni, ani też nie zawierałaby się w nich żadna właściwość, jeśliby tylko były dobrami, — wówczas wydawałyby się nie rzeczami, a początkiem rzeczy i nietyleby się wydawały, ile raczej wydawała. Jedna to rzecz jest i jedyna, że tylko jest dobrem i niczem innem. Wszystko to, ponieważ nie jest proste, zgołaby nawet być nie mogło, gdyby to, co jedynie jest dobrem, nie chciało jego istnienia.

Zatem ponieważ byt tych rzeczy wypłynął z woli dobra, zowiemy to dobrem, — pierwsze bowiem dobro, ponieważ jest, przez to, że jest, dobrem jest. Wtóre zaś dobro, ponieważ wypływa z tego, którego byt sam jest dobrem, to i samo także jest dobrem. Lecz i sam byt wszystkich rzeczy z tego wypłynął, co jest pierwszem dobrem, a które to dobro jest takiem, by je słusznie nazwać w tem, że jest, jest dobrem. Zatem sam ich byt jest dobrem, wówczas bowiem w tem, czemby były, nie byłyby dobremi, gdyby od pierwszego dobra zgoła nie pochodziły.

Dzięki temu sprawa jest rozwiązaną: dlatego bowiem można twierdzić, że przez to, iż są, są dobremi, a nie są jednak podobnemi do pierwszego dobra, gdyż nie na każdy sposób są rzeczami; sam ich byt jest dobrem, lecz ponieważ nie może być sam byt rzeczy, jeśliby nie pochodził od pierwszego bytu, to jest od dobra, stąd sam byt jest dobrem, ani też nie jest podobnym do tego, od czego jest, ów bowiem w jakikolwiek sposób jest, jest dobrem w tem, że jest, — nie jest bowiem czemkolwiek innem niż dobrem. To zaś, gdyby zeń nie było, być może dobremby było, lecz dobrem w tem, czem jest, byćby nie mogło, — wówczas bowiem zapożyczałoby dobra, samego zaś bytu, któregoby nie miały od dobra, nie mogłyby mieć dobrym. Zatem odjąwszy od nich pierwsze dobro umysłem i myślą, choć byłyby one dobremi, lecz w tem, czemby były, nie mogłyby być, a ponieważ w rzeczywistości istniećby nie mogły, gdyby nie wyprowadziły tego, co prawdziwie jest dobrem, stąd i byt ich jest dobrem, — nie jest jednak podobne substancjalnemu dobru to, co zeń wypłynęło. — Jeśliby jej dobra zeń nie wypłynęły, choć byłyby dobremi, jednak w tem, że są dobremi, byćby nie mogły, gdyż byłyby i poza dobrem i nie z dobra, skoro owo samo dobro pierwsze jest i samym bytem, i samem dobrem, i samym bytem dobrym. Bo wszak rzeczy białe nie w tem muszą być białe, że są temi, co są

białe; ponieważ z woli Boga powstały, by były, bynajmniej białe. Co innego bowiem jest być, co innego być w rzeczach białych, — a to stąd, że ten, który sprawił, że są, jest właśnie dobry, ale bynajmniej nie biały. Zatem wola jest towarzyszem dobra, by to było dobrem w tem, że jest; wola zaś nie białego nie jest tu tak towarzyszącą właściwością, by była białem w tem, czem jest, albowiem nie pochodzą one z woli białego. Tak więc ponieważ chciał tak, by były one białemi ten, który białym nie jest, są tylko białemi; ponieważ znów chciał, by były dobremi, ten który był dobrym, są dobremi w tem, czem są.

Zatem według tej racji, czyż wszystko musi być sprawiedliwem, ponieważ jest właśnie sprawiedliwym ten, który chciał, by to było sprawiedliwe? Ależ bynajmniej! gdyż być dobrem dotyczy istoty, zaś być sprawiedliwym aktu. To samo jest w nim być i działać, zatem toż samo jest być dobrem co sprawiedliwym; — dla nas jednak nie jest to samo być co działać, nie jesteśmy bowiem prości. Stąd nie to samo u nas znaczy być dobrymi, co sprawiedliwymi; lecz tem samem jest dla nas wszystkich być w tem, czem jesteśmy. Jesteśmy zatem wszyscy dobrem a nie sprawiedliwem; pełniejsze bowiem dobro jest powszechnem, gdy sprawiedliwe jest poszczególnem, a gatunek nie rozciąga się do wszystkiego. Stąd jedne są sprawiedliwemi, inne znów wszystkie dobremi.

IV (V).

KSIĘGA
O OSOBIE I DWÓCH NATURACH PRZECIWKO EUTYCHESOWI I NESTORJUSZOWI

DO JANA, DIAKONA KOŚCIOŁA RZYMSKIEGO.

WSTĘP.

1. Tło historyczne. Nestorjanizm. Monofizytyzm.

Zaciekłe spory chrystologiczne w V-ym wieku wypełniają karty historji Kościoła ówczesnego. Nabierają one wielkiego napięcia, zwłaszcza, że wykraczając poza granice spekulatywnych dociekań teologów, przenikają sferę polityki i życia społecznego. Ich głównym terenem jest przedewszystkiem wschód, — ale i zachód nie mógł stać od nich zdala, już choćby ze względu na swój ośrodek, skąd promieniował na cały świat chrześcijański autorytet Biskupa Rzymskiego. Do papieży bowiem, idąc „starokościelnym zwyczajem," kierowano spory, zwłaszcza dogmatyczne, oczekując miarodajnego orzeczenia, wydawanego przez nich powagą apostolską. Potwierdzenie przez Biskupa Rzymskiego jakiejś nauki nadawało jej oficjalnie charakter prawowierności, uznawanej w kościele katolickim, a przeciwnie, potępione przez nich twierdzenia określano mianem „herezji", której dostępu broniono do umysłu wiernych. Do herezyj, które w owych czasach tak bardzo poruszyły współczesnych, należą: nestorjanizm i monofizytyzm.

Nestorjanizm wziął nazwę od Nestorjusza († 440), który na stanowisku biskupa konstantynopolitańskiego począł głosić naukę o dwoistości osób w Chrystusie, opartą na pismach Teodora z Mopsuestji. W logicznym wyniku musiał dojść do twierdzenia, że Jezus był tylko w moralnej łączności ze Słowem Bożem, a nie będąc z Niem istotnie zjednoczonym, nie może się w ścisłem tego słowa znaczeniu nazywać Bogiem.

Nauka ta Nestorjusza znalazła swoich wyznawców, zwłaszcza wśród mnichów w Egipcie. Natomiast jej nieugiętym przeciwnikiem był Cyryl, biskup aleksandryjski, który niezmordowanie zwalczał herezję. Obydwie strony zwracały się o interwencję zarówno do cesarza, jak i papieża. Papież Celestyn I, potępiając naukę Nestorjusza, upoważnił Cyryla do wykonania swej decyzji. Cyryl wysłał wówczas do Konstantynopola ułożone przez się 12 anatematyzmów, co wywołało u Nestorjusza i jego zwolenników sprzeciw, do którego pretekstem było posądzenie Cyryla o monofizytyzm. Wprawdzie na soborze Efeskim (w r. 431) zwyciężyła formuła Cyryla, że jednak nastąpiła secesja 43 biskupów z Janem, biskupem antjocheńskim, przeto walka rozgorzała nanowo, tembardziej, że wciągnięto do niej cesarza Teodozjusza II. Ostatecznie, staraniem papieża Sykstusa III i cesarza Teodozjusza II faza ostrych walk została ukończoną przez podpisanie t. zw. formuły antjocheńskiej. Nestorjusz, złożony z urzędu, umarł na wygnaniu 440 r., jego zaś zwolennicy zgrupowali się przy szkole w Edessie, która jednak została zamkniętą przez cesarza Zenona (473—491). Dziś nestorjanie zachowali się jeszcze śród Kurdów.

Drugą herezją, która wywołała w owym czasie wielkie poruszenie umysłów, był monofizytyzm. Zrodził się monofizytyzm na tle walki nestorjańskiej, jako jej przeciwwaga. Jeśli nestorjanie głosili naukę o dwoistości osób w Chrystusie, to przez to stanęli w przeciwieństwie do katolickiej zasady, uznającej jednoosobowość Chrystusa Pana. Część atoli obrońców dogmatu katolickiego z Dioskurem, biskupem aleksandryjskim i Eutychesem, archimandrytą klasztoru, którzy stanęli na czele, posunęła się zbyt daleko w swych twierdzeniach. Głosząc, że Chrystus miał jedną osobę, wyprowadzili stąd wniosek, że posiadał on także tylko jedną naturę.[1] Punktem wyjścia do sporu była odezwa Eutychesa do zakonników innych klasztorów, przeciwko której wystąpił szereg biskupów. Sprawę tę rozwa-

[1] Stąd nazwa: monofizytyzm, od gr. μόνος = jeden i φύσις = natura.

żano na synodzie konstantynopolitańskim, który Eutychesa potępił. Eutyches wówczas zaapelował do papieża. Jednak Leon Wielki stanął po stronie synodu, wyłożywszy naukę katolicką w liście dogmatycznym do Flawjana, biskupa Konstantynopola († 449). Mając za sobą cesarza Teodozjusza II, Eutyches w plakatach rozlepionych na mieście potępił synod konstantynopolski i odwołał się do soboru powszechnego. Istotnie, zebrał się w Efezie (449 r.), za sprawą cesarza, synod, złożony z biskupów przychylnych Eutychesowi. Tam pominięto legata papieskiego, a Flawjana uznano za nestorjanina, pobito i złożono z urzędu. Smutnej pamięci w kościele ten synod, nazwany „rozbojem efeskim", został potępiony przez papieża Leona I na soborze rzymskim 449 r. Po śmierci cesarza Teodozjusza II na życzenie cesarzowej Pulcherji i jej współrządcy Marcjana zwołany został sobór powszechny do Nicei, a zakończony w Chalcedonie (451 r.), gdzie nauka katolicka została ujęta w formę orzeczeń dogmatycznych. Jakkolwiek doktryna chrystologiczna w tym punkcie została autorytatywnie wyjaśniona, nie ustały jednak spory, a nawet walki w kościele, przybierające nieraz gwałtowny, bo krwawy charakter. Tak naprzykład w Palestynie dopiero siłą zbrojną przywrócono pokój, zakłócony przez mnichów, zbuntowanych przeciw patrjarsze Juwenalisowi. W Egipcie na tem samem tle wybuchły krwawe rozruchy, a cesarz Leon Trak, mając odpowiedź ponad 1500 biskupów, usunął intruza z aleksandryjskiej stolicy patrjarszej, monofizytę Teodozjusza Kota. W podobny sposób cesarz Leon przywrócił względny spokój w Syrji. Następcy cesarza Leona I prowadzili dość chwiejną politykę, wykorzystując spory religijne, jako atuty polityczne. Cesarz Zenon w celu załagodzenia sporów wydał edykt p. n. *„Henotikon"*, w którym pomieścił rzekomo ugodową formułę, opracowaną przez patrjarchę konstantynopolskiego Akacjusza, która potępia wprawdzie Nestorjusza i Eutychesa, ale odrzuca zarazem uchwały soboru chalcedońskiego i list dogmatyczny Leona Wielkiego. Papież

Feliks III nie uznał „*Henotikonu*“ i ekskomunikował Akacjusza, który przeciągnął posłów papieskich na swą stronę. Ten incydent był przyczyną 35 lat trwającej schizmy kościoła wschodniego, którą cesarze podtrzymywali ze względów politycznych. Dopiero za czasów papieża Hormisdasa (514—523) dwór bizantyjski nawiązał z Rzymem kontakt, a formuła wiary Hormisdasa została przyjętą przez patrjarchę Jana II i podległych mu biskupów. Monofizyci, tracąc oparcie na dworze, zatracali swoje wpływy i rozpadali się na coraz drobniejsze sekty, które częściowo w różnych czasach (1656 r., sobór florencki) powracały do Kościoła. Dzisiaj monofizyci są jeszcze w Abisynji.

2. Boecjusz i jego traktat przeciwko Nestorjuszowi i Eutychesowi.

Za czasów Boecjusza spory chrystologiczne były jeszcze głośne. Jakkolwiek terenem walk głównie był wschód, przecież ich echo rozlegało się również i na zachodzie. Boecjusz, zajmując wybitne stanowisko na dworze Teodoryka, będąc wtajemniczonym, jak rzadko kto, we współczesny ruch umysłowy, nie mógł nie wiedzieć o tych zagadnieniach, poruszających opinję publiczną. Prócz samej aktualności, niewątpliwie zwrócił uwagę Boecjusza na toczące się spory pierwiastek filozoficzny, będący fundamentem owych roztrząsań teologicznych. Dowodem zainteresowań w tym względzie Boecjusza jest traktat, napisany w kwestji chrystologicznej, a wystosowany do diakona kościoła rzymskiego Jana p. t. „*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*“ Bezpośrednim powodem do napisania tej rozprawy była bytność Boecjusza na pewnem zgromadzeniu, gdzie był odczytany list jednego z biskupów, w którym były podane błędy eutychjańskie. Wywiązała się gorąca dysputa między katolikami i monofizytami. Boecjusz najwidoczniej był przejęty do głębi tą sprawą, gdyż pragnął jeszcze tego dnia pomówić o niej z Janem, diakonem rzym-

skim (później papieżem), który był również podczas owej dyskusji. Nie mając atoli możności doczekać się osobistej rozmowy ze swym powiernikiem, pogląd swój na tę sprawę opracował na piśmie i przesłał z prośbą o opinję do Jana Diakona.[1]

Miało to miejsce przypuszczalnie w Rzymie 512 r.[2] za rządów papieża Symmacha, który otrzymał list zbiorowy biskupów ze wschodu, wzywający go o pomoc i ratunek przed prześladowaniami religji katolickiej, jakich się dopuszczał cesarz Anastazjusz, arjanin. List ten[3] zapewne wywołał ożywioną dyskusję na synodzie, czy raczej zebraniu konferencyjnem, na które zapraszano obecnych w mieście biskupów, oraz wiele światlejszych osób z pośród kleru i świeckich, zwłaszcza senatorów.

3. Układ i treść rozprawy „O jednej naturze i dwóch osobach."

Traktat ten składa się ze wstępu i ośmiu rozdziałów.

Boecjusz w opracowaniu tematu trzyma się następującego planu: We wstępie wskazuje na bezpośredni powód pisma, — później daje podstawy filozoficzne do całego zagadnienia, przez co stwarza odpowiednią płaszczyznę, na której ma się rozwinąć cały wykład, a więc wyjaśnia, co jest natura (rozdz. I.), co jest osoba (rozdz. II), wreszcie uzasadnia różnicę między pojęciem natury i osoby (rozdz. III). Po takiem przygotowaniu gruntu rozprawia się najpierw z Nestorjuszem, wykazując, że jedna jest w Chrystusie osoba (rozdz. IV), a następnie

[1] Por. *Boetius*, Liber de persona... Wstęp, str. 186 nn. (Peiper).

[2] Por. Komentarz do omawianego traktatu Boecjusza. *Migne* P. L. t. 64 kol. 1337 i nast.

[3] Na związek traktatu z tym listem wskazują podobnie brzmiące słowa listu, który w odnośnych ustępach cytuje komentator (P. L. t. 64 kol.1339), do nawiązanych wyrażeń Boecjusza. Wskazane w traktacie Boecjusza wyrażenia listu „ex duabus naturis et in duabus naturis" (wstęp traktatu) istotnie w przytoczonym liście się powtarzają.

z Eutychesem, któremu wyjaśnia, że ciało Chrystusowe istotnie wzięte zostało z Marji (rozdz. V). Trzy rozdziały ostatnie w sposób bardziej już pozytywny wykładają naukę chrystologiczną, dowodząc, że ani bóstwo w człowieczeństwo, ani też odwrotnie, człowieczeństwo w bóstwo nie zostało przeniesione, czy zmieszane (rozdz. VI), że Chrystus zarówno składa się z dwóch, jak też w dwóch istnieje naturach (rozdz. VII). Nakoniec (rozdz. VIII) opisuje stan życia Chrystusa.

Taki jest plan traktatu. Przyjrzyjmy się teraz treści, jaką zamknął Boecjusz w ramach swojej pracy.

Otóż we wstępie Boecjusz przywodzi na pamięć zdanie z listu, odczytanego na zgromadzeniu, z którego wynika, „iż Eutychjanie wyznają, że Chrystus składa się z dwóch natur a zaprzeczają natomiast, że istnieje w dwóch; katolicy zaś uznają jedno i drugie zdanie za prawdziwe." Uderzony nowością tego zdania, Boecjusz zwrócił nań pełną głębszego zainteresowania uwagę. Gorąca i pełna zgiełku dysputa nie szła jednak po tej linji. Boecjusz napróżno coś chciał o tem autorytatywnego usłyszeć, ale że siedział zdala od Symmacha, teścia swego, któremu tak ufał, więc nawet o jego sądzie nie mógł na żaden wpaść domysł; — sam zaś nie zabierał głosu, tak był „przytłoczony tłumem prostactwa." Skupiony wewnętrznie dostrzegł źródło eutychjańskiego błędu i z tem większem patrzył zdziwieniem „na odwagę ludzi niedouczonych." Odwraca się więc od nich, prosząc Jana diakona o zbadanie i wypowiedzenie się o tej pracy, którąby dopiero wtedy po dokładnem uzupełnieniu przesłał „do oceny temu, komu to zwykle zawierza," — a miał tu niewątpliwie Boecjusz na myśli Symmacha.[1] Wreszcie autor wskazuje czytelnikowi uzasadniony rozkład pracy.

Rozdział I podaje wyjaśnienia pojęcia natury. Boecjusz daje potrójne określenie natury. I tak, stosując pojęcie natury

[1] Symmacha wskazuje m. i. obszernie komentujący ten traktat Gilbertus Porretanus. Por. *Migne* P. L. 64 col. 1356 A, 1358 C.

do wszystkich rzeczy, będzie brzmieć jej określenie: „Naturą tych rzeczy, o ile one istnieją, jest to, że mogą być one w jakikolwiek sposób pojęte przez umysł.“ Tem określeniem objęte są zarówno substancje jak i przypadłości. Stosując pojęcie natury do substancji jedynie, określa Boecjusz naturę jako to, „co albo może działać, albo też przyjmować na się działanie.“ Mówiąc wyłącznie o substancjach cielesnych, Boecjusz określa naturę jako „zasadę ruchu samą przez się, nie zaś przez przypadek.“ Jest jeszcze inne oznaczenie natury, wskazujące na właściwość rzeczy, jak naprzykład inną jest natura złota a inną srebra. Wówczas przez naturę należy rozumieć „różnicę gatunkową, ukształcającą każdą rzecz.“ Stosownie do tego ostatniego określenia zarówno katolicy, jak i Nestorjusz, przyznają dwie natury w Chrystusie t. j. boską i ludzką.

O osobie traktuje rozdział II. Wskazuje autor na trudności w określeniu osoby, mianowice chodzi o to, jakim naturom przysługuje ta nazwa. Drogą wyłączania dochodzi nasz filozof do przyznania tego określenia istotom rozumnym i to poszczególnym jednostkom.

Zastanawiając się w rozdz. III nad różnicą, zachodzącą między naturą a osobą, daje nam Boecjusz na wstępie swoje klasyczne określenie osoby, a jest nią „poszczególna substancja natury rozumnej.“ Pojęcie to oddają Grecy przez nazwę ὑπόστασις, a oddają dużo wyraziściej niż łacinnicy, posiłkujący się wyrażeniem „persona“, — albowiem grecka hypostaza oznacza substancję rozumną, wziętą poszczególnie i indywidualnie, natomiast „osoba“ (πρόσωπον) u Greków oznacza maski i aktorów w komedji czy tragedji, którzy upostaciowali działania tych lub innych ludzi. Zauważa przytem Boecjusz, że „doświadczeńsza w mowie Grecja“ nie miesza tak ze sobą, jak łacina, nazw substancji, istoty, subsystencji i osoby. Biorąc dla przykładu człowieka, poucza Boecjusz, że „jest to οὐσία czyli esencja, ponieważ (on) jest; οὐσίωσις zaś a także subsystencja, gdyż w żadnym podmiocie się nie znajduje; ὑπόστασις znowu i sub-

stancja, albowiem podpada dla innych, które subsystencjami nie są, czyli οὐσιώσεις; jest πρόσωπον czyli osobą, gdyż jest rozumną jednostką.“ W Bogu jedna jest οὐσία czyli istota i substancja, lecz trzy hypostazy.

W rozdziale IV ustala Boecjusz jeszcze raz określenie natury i osoby. Przez naturę rozumie tutaj „oznaczoną gatunkowo właściwość jakiejkolwiek substancji,“ zaś przez osobę „indywidualną substancję natury rozumnej.“ Teraz dopiero przechodzi autor do błędów Nestorjusza, wykazując ich źródło. Nestorjusz wyszedł z założenia, że tam, gdzie jest natura, zjawia się zarazem osoba, i stąd wyprowadził wniosek, że ponieważ w Chrystusie są dwie natury, znajdują się również i dwie osoby.

Zbijając to twierdzenie Nestorjusza, zapytuje Boecjusz, „jakże się dokonało zjednoczenie człowieka i Boga“ w Chrystusie? Przecież, jeśliby pozostały dwie osoby, Chrystus nie byłby czemś jednem, a wówczas zatraciłby byt całości, albowiem pojęcia bytu i jedności są zamienne. Pyta więc nasz filozof, na czem polega owo połączenie dwóch tak bardzo różnych natur, jak boska i ludzka? Jeśliby się okazała przez asystencję Boga daną człowiekowi dla dokonania niezwykłych rzeczy, to „czyż nie rozpoznaje się w ludziach świętych i wyróżniających się pobożnością działania Bóstwa?“ — a przecież nikt ich we właściwem znaczeniu nie nazwie Chrystusami. Zatem cóż Nestorjusz nazywa Jezusem Chrystusem, czy naturę boską, czy tylko ludzką, czy może obydwie? Otóż jeśliby Chrystusem była tylko natura boska, to wtedy Chrystus jest tylko Bogiem, — jeśli natura ludzka, wówczas Chrystus musi być nazwany tylko człowiekiem; — nie można też tego imienia stosować do dwóch tak różnych między sobą natur, nie złączonych ze sobą. A jakiż stąd wniosek? Oto „nie przyszło na nas zbawienie przez narodziny Chrystusa, tylu proroków Pisma uwiodło lud wierzący, idzie w pogardę cała Starego Testamentu powaga, przez którą obiecuje się świata zbawienie, płynące z narodzenia Chrystusa.“

Z kolei (rozdz. V) przechodzi autor do zbadania nauki chrystologicznej herezjarchy Eutychesa. Stwierdza Boecjusz na wstępie, że błąd Eutychesa, głoszącego istnienie jednej natury w Chrystusie, wypływa z tego samego, co i u Nestorjusza, źródła. Podobnie jak Nestorjusz, twierdził również i Eutyches, że niemasz podwójnej natury bez podwójnej osoby w Chrystusie, stąd wywnioskował, że, ponieważ jest jedna osoba, to i jedna jest również w Zbawicielu natura. Przyparty oczywistością, że inną jest natura boska a inna ludzka, Eutyches twierdzi, że w Chrystusie były dwie natury przed zjednoczeniem, jedna zaś po zjednoczeniu. Więc w jakim czasie nastąpiło to zjednoczenie? czy w czasie narodzin, czy też zmartwychwstania, pyta Boecjusz? Otóż jeśli w chwili narodzin, to znaczy, że przedtem już istniał człowiek, zanimby został przez Marję poczęty. Jeśliby to połączenie dwóch natur nastąpiło po zmartwychwstaniu, również trzeba zapytać, czy wziął ciało z Marji Dziewicy, czy nie. Otóż zaprzeczając pochodzeniu Chrystusowego ciała z Marji Panny, staje w sprzeczności Eutyches z Pismem św., które pełne jest obietnic danych Abrahamowi, Dawidowi, że z ich nasienia powstanie zbawienie rodzaju ludzkiego. Musiało być ciało Chrystusa prawdziwem ciałem ludzkiem, pośrednio pochodzącem od Adama, bo wtedy nauki o odkupieniu człowieka nie da się utrzymać. Boecjusz i tutaj, podobnie jak Nestorjuszowi, wskazuje na błędne konsekwencje, stojące w sprzeczności z wiarą katolicką o zbawieniu rodzaju ludzkiego przez Chrystusa.

W dalszym ciągu (rozdz. VI) dając wyjaśnienia na przypuszczenie, że ciało Chrystusa wzięte było z Marji Dziewicy, choć nie powstała doskonała natura ludzka i boska, Boecjusz twierdzi, że mogłoby się to stać w potrójny sposób, mianowicie: albo bóstwo zamieniło się w człowieczeństwo, albo człowieczeństwo w bóstwo, albo nastąpiłoby takie zmieszanie obydwu, że żadna substancja nie zachowałaby własnej formy. Czy możliwy jest do przyjęcia którykolwiek z tych sposobów

w odniesieniu do Chrystusa? Otóż niemożliwą jest rzeczą przypuścić, by bóstwo przemieniło się w człowieczeństwo, wszak natura z istoty rzeczy niezmienna i niecierpiętliwa nie może się stać cierpiętliwą i zmienną. Podobnie niemożliwą jest przemiana człowieczeństwa w bóstwo, gdyż to, co jest cielesne, nie może się zamienić w czysto duchowe. Zresztą „nawet i niecielesne substancje wzajemnie form własnych nie zamieniają; te tylko bowiem zamieniać i przekształcać się w siebie mogą, które mają wspólny podmiot jednej materji, i to nie wszystkie, a jedynie te, które w sobie mogą zarówno działać, jak i przyjmować działanie.“ Dla przemiany dwóch natur w trzecią trzebaby przytem wspólnej im materji, czy wspólnego podmiotu, oraz właściwości zdolnych działać jedne na drugie, jużto przez zniszczenie pierwiastka słabszego, jużto jego przekształcenie. Jeśli tych warunków braknie, nawet w substancjach cielesnych takie zmiany zajść nie mogą, tak naprzykład miedź nie może się zamienić w kamień albo w trawę. Dlatego też tembardziej nie można przypuszczać, aby z natury boskiej i ludzkiej powstała przez zmieszanie trzecia. Błędnowiercy, których Boecjusz zwalcza, twierdzą, że „Chrystus składa się z dwóch natur, bynajmniej zaś nie jest w dwóch,“ podobnie, jak kiedy zmiesza się ze sobą miód i wodę, to przez zepsucie jednej i drugiej natury tworzy się trzecia. Katolicy, stwierdza Boecjusz, przeciwnie uznają, że „Chrystus składa się zarówno z dwóch natur, jak i w obydwóch naturach się zawiera,“ co w dalszych rozważaniach uzasadnia.

Przechodząc do uzasadnienia tezy katolickiej (rozdz. VII), autor traktatu wskazuje na możliwość twierdzenia, że Chrystus nietylko składa się z dwóch natur, ale że istnieje w dwóch naturach. Jako przykład niech służy za wzór korona, składająca się ze złota i pereł. Zachowując swoją naturę, zarówno złoto jak i perły przez połączenie w całość, a więc coś jednego, jednak są koroną. A wszak mogąc istnieć odrębnie jako takie, mają jednak wspólne istnienie jako korona. Jest to oczywiście

jeno przykład dla zrozumienia wielkiej tajemnicy wcielenia Słowa Bożego. Współudzielanie sobie właściwości obydwu natur, przez co tenże sam Chrystus jest człowiekiem, będąc równocześnie Bogiem, Boecjusz tłumaczy przez wspólną i jedyną osobowość, przez którą istnieją obydwie natury w Chrystusie, a właściwości jednej i drugiej natury przypisuje jednej osobie.

Zajmuje się wreszcie Boecjusz zagadnieniem pochodzenia ciała Chrystusowego i stanem Jego życia. Heretycy głosili wielokrotnie, że ciało Chrystusa Pana nie było wzięte z Marji, a bezpośrednio od Boga, zatem nie pochodziło od Adama. Nie wziął Chrystus na się ciała Adamowego, będącego w stanie niewinności, albowiem nie jest to przecież ciało tego człowieka, którego należało odkupić, a odkupienie w tym stanie byłoby zbędne. Przytem Adam niewinny nie podlegał śmierci, a Chrystus przeciwnie umarł za ludzi, stąd wnioskują, że Chrystus nie przybrał na się ciała Adama ze stanu niewinności. Podobnież, twierdzą, nie mógł przyjąć ciała Adama grzesznego, gdyż zaraza grzechu dotknęła jego potomstwo, pozostawiając prócz innych skutków, choćby skłonność do grzechu, — a tego o Chrystusie twierdzić się nie da.

Jakże Boecjusz zbija te twierdzenia? Otóż rozważa on trzy możliwe stany, w jakich można spostrzegać naturę człowieka. A więc 1-o, przed upadkiem Adama, 2-o w stanie gdyby Adam wytrwał i 3-o po grzechu Adama. W pierwszym wypadku, człowiek, który się nie zmazał grzechem, nie umarłby, choć mógł umrzeć i mógł też zgrzeszyć. W stanie drugim, Adam gdyby wytrwał w posłuszeństwie Bogu, nietylkoby nie zgrzeszył, ale nie mógłby zgrzeszyć, gdyż byłby utwierdzony w łasce. W trzecim stanie, w jakim się znajdujemy, człowiek nietylko może zgrzeszyć i umrzeć, ale istotnie grzeszy i podległy jest z konieczności prawu śmierci. Pomiędzy przeciwieństwami stanu drugiego, a więc stałej bezgrzeszności i nieśmiertelności, oraz stanu trzeciego, będącego pod prawem grzechu i śmierci,

wskazać można jako coś pośredniego stan pierwszy, kiedy nie było grzechu i śmierci, a jeno możliwość zgrzeszenia i niebezpieczeństwo śmierci. Otóż Chrystus stosownie do celu, jaki Mu przyświecał, wziął cośkolwiek z każdego stanu. A więc poddał się śmierci, by nam dać nieśmiertelność, — był w stanie niemożności zgrzeszenia, by obalić panowanie grzechu, i, podobnie jak Adam w stanie niewinności w raju, Chrystus poddał się prawom, wynikającym z życia fizycznego, a więc jadł, pił, spał i t. d. Taka potrzeba istniała u Chrystusa przed zmartwychwstaniem; zaś po zmartwychwstaniu nastąpiła taka zmiana, jakaby mogła być u Adama, gdyby wytrwał, wyłączając „węzeł nieprawości," czego nam Chrystus nakazał pragnąć, „by się stała wola jego jak w niebie, tak i na ziemi, aby nadeszło jego królestwo i aby nas wybawił od złego."

Właściwy wywód kończy się tem wezwaniem zbożnem dogmatyka i moralisty. Ostatnie kilka zdań godne są zaiste filozofa i pokornego chrześcijanina. Zaznacza bowiem autor, że nie na tyle jest miłośnikiem siebie samego, by rzeczy zbędnych nie miał na coś lepszego zmienić, bo jeśli nic z nas dobrego nie pochodzi, to też nic niemasz godnego kochania w naszych twierdzeniach. Natomiast trzeba wierzyć, że to jest dobrem, co niezmienna dobroć oraz przyczyna wszechdobra nam wskazuje.

4. Znaczenie, metoda i charakter traktatu.

Księga Boecjusza przeciwko Eutychesowi i Nestorjuszowi, mimo piętnaście blisko wieków od jej napisania, nie zatraciła swego znaczenia do dnia dzisiejszego. Posiada ona wartość nietyle ze względów na nauki teologiczne, ile raczej filozoficzne.

Uderza nas przedewszystkiem metoda autora. Występując w obronie katolickich dogmatów do polemiki z wywodami Nestorjusza i Eutychesa, Boecjusz usiłuje stanąć do rozprawy

na wspólnym gruncie ze swymi przeciwnikami. Tym wspólnym gruntem mają być uznane przez wszystkich założenia filozoficzne, będące punktem wyjścia do dyskusji. By usunąć wszelkie wątpliwości co do użytej terminologji, Boecjusz podaje określenia nazw czy pojęć, któremi się często posiłkuje. Te właśnie określenia stanowią dotychczas doniosłe znaczenie pracy Boecjusza, które przetrwały wiele usiłowań późniejszych filozofów, a nawet przeżyły samo dzieło, mające charakter polemiczny. Takiem klasycznem określeniem Boecjusza, utrzymującem się w teologji i filozofji chrześcijańskiej, jest przedewszystkiem określenie osoby, mające tak wielkie zresztą dla nauki chrystologicznej znaczenie. Tem określeniem posiłkuje się również św. Tomasz z Aquinu.[1]

Podobnie cenne są określenia natury oraz wyjaśnienia terminów filozoficznych esencji, substancji, subsystencji, oparte na terminologji greckiej i z nią zestawione. Tak ustalona terminologja została przystosowaną do „kościelnego sposobu mówienia," jak się wyraża autor.

Jeżeli chodzi o teologiczną stronę traktatu, to Boecjusz nietyle operuje dowodami z Pisma św., ile opiera się na wywodach rozumowych. Wprawdzie powołuje się on na obietnice Boże, dane Abrahamowi czy Dawidowi, powołuje się na stan życia Adama, ale czyni to ogólnikowo;[2] jedynie na końcu traktatu przytacza słowa modlitwy pańskiej.[3]

Siłę argumentacji skierowuje Boecjusz na sprowadzenie obydwu herezjarchów do absurdu, usiłując wykazać, że w świetle ich założeń złudną jest chrześcijańska nauka o odkupieniu rodzaju ludzkiego.[4]

[1] *Kard. Mercier*, Metafizyka ogólna, Warszawa 1902, str. 375 n.

[2] Por. rozdz. IV, V, VIII traktatu.

[3] Por. rozdz. VIII kon. (tł. str. 248).

[4] Por. rozdz. IV. (tł. str. 235—6) lub rozdz. V:... skąd tak wielka tragedja narodzenia? gdzie granice męki? ... w jakim zaś celu tworzy się tak wielkie upokorzenie Bóstwa, jeśli człowiek, który ginie, przez narodzenie i mękę Chrystusa nie został zbawiony ... (tł. str. 239).

Jeśliby kto postawił pytanie, czy istotnie nauka katolicka została w tym punkcie dokładnie wyjaśniona, należy zaznaczyć, że wywody Boecjusza wymagałyby pewnego uzupełnienia. Mianowicie Boecjusz ogólnie tylko zaznacza o dwóch naturach, istniejących w jednej osobie Chrystusa; — nie wspomina on o tem, że natura ludzka w Chrystusie nie ma własnej subsystencji, a opiera się na subsystencji Słowa Bożego, przez którą posiada istnienie jedyne.

Mówiąc o ogólnym tonie pracy Boecjusza, trzeba zaznaczyć, że odnosi on się z całym spokojem do swych przeciwników, rzeczowo traktując ich twierdzenia; natomiast we wstępie uskarża się na powierzchowny charakter dyskusji uczestników zebrania, mówiąc z ironją „o tłumie prostactwa."[1]

Podobnie jak poprzednie rozprawki i ten traktat jest dość suchy, choć może mniej niż inne zwięzły.

[1] Por. tł. str. 224.

KSIĘGA
O OSOBIE I DWÓCH NATURACH PRZECIWKO EUTYCHESOWI I NESTORJUSZOWI
DO JANA, DIAKONA KOŚCIOŁA RZYMSKIEGO.

Frasobliwie a przytem długo oczekiwałem, by mówić z tobą o tej sprawie, która była na zebraniu poruszoną. Ale ponieważ i ty nie przyszedłeś ze względu na nawał zajęć, jak również i ja, z dnia na dzień będąc pochłonięty stałemi interesami, spisuję, co pamiętam z tego, o czem wówczas było mówione.

Pamiętasz przecie zdanie, kiedy na soborze odczytywano pismo, że Eutychjanie wyznają, iż Chrystus składa się z dwóch natur, a zaprzeczają natomiast, że jest w dwóch. Katolicy zaś uznają jedno i drugie zdanie za prawdziwe, — albowiem wyznawcy prawdziwej wiary zarówno wierzą, że składa się On z dwóch natur jako też, że jest w dwóch naturach. Uderzony nowością tego powiedzenia, badałem różnice owych połączeń, któreby istniały w zdaniu, że jest „z dwóch natur albo w dwóch naturach," uznając mianowicie, że wiele tu trzeba przydać, a także, iż pominąć tego opieszałem niedbalstwem nie można, czegoby nie chciał pominąć, jako rzeczy niezbędnie koniecznej, biskup — autor pisma. Wszyscy głoszą, że jawną tu jest różnica, i że niemasz tu żadnego omroczenia, niejasności i pomieszania; ale się nikt nie znalazł taki w owym zgiełku, ktoby

choć zlekka potrącił o tę sprawę, a cóż dopiero by ją rozwikłał. Ja sam zajmowałem miejsce zdala od tego, którego jaknajbardziej pragnąłem mieć na widoku, i to, jeśli sobie przypominasz rozkład miejsc siedzących, odwrócony odeń i przez wielu od niego przegrodzony, tak, że choćbym najusilniej pragnął, nie mógłbym jego wyrazu oblicza dostrzec, co mogłoby mię naprowadzić na jakiś domysł o jego sądzie. Stąd też nic więcej od innych nie wniosłem, — owszem nawet mniej, albowiem w sprawie poruszanej nic, podobnie jak i pozostali, nie wiedziałem; natomiast wnosiłem mniej niż inni, bo przeświadczenie o fałszywości nauki. Z całą przykrością to znosiłem, wyznaję, a przytłoczony tłumem prostactwa zmilczałem, obawiając się, bym słusznie nie był wzięty za niespełna rozumu, gdybym usiłował między szaleńcami uchodzić za rozważnego. Stąd też właśnie rozważałem w duchu wszystkie zagadnienia, zgoła nie przyswajając sobie tego, co otrzymywałem, lecz przetrawiając je wielokrotnie przez pilną rozwagę. I wreszcie, kołatającemu w duchu, roztworzyły się wierzeje, — odnaleziona zaś prawda odsłoniła poszukującemu wszelkie omroczenia eutychjańskiego błędu. Stąd największem byłem ogarnięty zdziwieniem, patrząc, jaką to jest odwaga ludzi niedouczonych, którzy niedostatki niewiedzy usiłują przesłonić chmurą uporu i bezczelności, skoro częstokroć nietylko nie wiedzą tego, o czem się mówi, ale nawet w tego rodzaju sporach nie rozumieją, co sami mówią, jakby nie gorszą była przyczyna niewiadomości wtedy, gdy się ukrywa.

Przechodzę atoli od nich do ciebie, któremu rzecz tę, jakkolwiek drobną jest, przesyłam najpierw dla jej zbadania i oceny. O ilebyś się z uznaniem o niej wypowiedział, proszę, byś do jej kart, i to także pod mojem nazwiskiem, włączył; jeśliby zaś coś trzeba było ująć, albo przydać, albo jakąkolwiek zmianę przeprowadzić, o to również zwracam się do ciebie, by poprawić w moim oryginale, tak, by to

od ciebie[1] powróciło do przepisania. Dopiero po dokładnem uzupełnieniu rzecz tę przeszlę wówczas do oceny temu, komu to zwykle zawierzam.

Atoli, ponieważ raz jeden rzecz ona ze słów na pismo się przenosi, najpierw należy usunąć krańcowe a ze sobą sprzeczne błędy Nestorjusza i Eutychesa, poczem dopiero przy pomocy bożej do istoty chrześcijańskiej wiary będę zmierzał. Że zaś w całem zagadnieniu coś sprzecznego z samą herezją z wątpliwości o osobach i naturze się rodzi, przeto te pojęcia należy najpierw określić i przy pomocy właściwych różnic rozgraniczyć.

Rozdział I.

Otóż natura orzeka się jużto o samych ciałach, jużto o samych substancjach, czy to cielesnych, czy niecielesnych, jużto o wszystkich rzeczach, o jakiemkolwiek istnieniu których jest mowa. Skoro zatem natura potrójnie jest stosowaną, niewątpliwie też w troisty sposób winna być określona.

I tak, jeśli zechcemy naturę stosować do wszystkich rzeczy, takie określenie będzie jej nadane, któreby mogło wszystkie rzeczy objąć. A więc będzie ono tego rodzaju: naturą rzeczy jest to, że już przez samo swoje istnienie mogą być one w jakikolwiek sposób pojęte przez umysł.[2] W tem określeniu określają się i przypadłości i substancje, to wszystko bowiem umysłem może być ogarnięte. Wprawdzie dodanem tu jest „w jakikolwiek sposób," albowiem

[1] W niektórych kodeksach jak cod. Tegernseensis, Einsidlensis jest przekazane „ut a d t e revertatur transcribendum," — tak też podaje R. Peiper, w swem wydaniu str. 188, inne jak cod. Bernensis et Gothanus, mają: „ut a t e revertatur transcribendum"; według tego tekstu ma Migne P. L. t. 64 kol. 1341; za nim, jako jaśniejszym, poszedł tłumacz.

[2] W tekście: Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.

Bóg i materja całkowitem i doskonałem pojęciem zrozumiane być nie mogą, w pewien jednakże sposób przez usunięcie pozostałych rzeczy dają się poznać. Dlatego znów przydajemy „już przez samo swoje istnienie," gdyż i samo nic coś oznacza, ale nie naturę. Nie oznacza ono bowiem, że jest czemś, lecz, że nie istnieje, każda zaś natura jest; a gdybyśmy zechcieli do wszystkich właśnie rzeczy stosować naturę, to byłoby określenie natury, które wyżej podaliśmy.

Jeśli zaś o samych substancjach mówi się natura, ze względu na to, że wszystkie substancje są albo cielesne albo niecielesne, tego rodzaju damy określenie natury, oznaczającej substancje: Natura jest to, co albo może działać albo przyjmować działanie,[1] — i to przyjmować działanie lub działać, jak naprzykład wszystkie rzeczy cielesne, a także przez istoty cielesne, jak naprzykład dusza, ona bowiem w ciele i przez ciało i działa i działanie przyjmuje; lub działać tylko podobnie jak Bóg i wszystko co boskie. Masz więc określenie tego także oznaczenia natury, jakie wyłącznie do substancji się stosuje.

Otóż tutaj również zawarte jest określenie substancji, albowiem jeśli nazwa natury wskazuje substancje, to skoro opisaliśmy naturę, to równocześnie podany został opis substancji.

Jeśli zatem nazwa natury, pominąwszy substancje niecielesne, odnosi się do cielesnych, jakby zdawać się mogło, że tylko substancje cielesne posiadają naturę, według mniemania Arystotelesa i innych zwolenników tej czy też każdej innej filozofji, podamy jej określenie podobnie jak ci, którzy naturę odnoszą jedynie do rzeczy cielesnych. Będziemy mieli wówczas określenie następujące: Natura jest zasadą ruchu sama przez się, nie zaś przez przypadek.[2] Że nazwałem tu „zasadą ruchu," wynika stąd, że każde ciało ma

[1] W tekście: Natura est vel quod facere vel quod pati possit.

[2] W tekście: Natura est motus principium per se non per accidens.

ruch sobie właściwy, jak naprzykład ogień do góry, ziemia na dół. Również mówiąc, że „natura jest zasadą ruchu sama przez się, nie zaś przez przypadek," znaczy: jest taką, że łoże drewniane na dół musi ciężyć, ale przypadkowo nie ku dołowi się wznosi. Dlatego bowiem, że jest drzewem, które jest ziemią, opada wagą i ciężarem, — ale nie dlatego, że jest łożem opada na dół, lecz, że jest ziemią, to jest, że zdarza się ziemi, by była łożem. Dzięki temu, mówiąc o drzewie, mówimy o niem w sposób naturalny, zaś o łożu w sposób przystosowany. Jest jeszcze inne oznaczenie natury, kiedy mówimy, że inna jest natura złota a inna srebra, pragnąc przez to wykazać właściwość rzeczy. Natura będzie tu mieć następujące określenie: Natura jest to różnica gatunkowa, ukształcająca każdą rzecz.[1]

Skoro zatem tyloma sposobami mówi się lub określa się naturę, stąd tak katolicy jak i Nestorjusz, stosownie do ostatniego określenia, przyznają dwie natury w Chrystusie, albowiem też same różnice nie przypadają Bogu i człowiekowi zarazem.

Rozdział II.

Wiele atoli powstaje wątpliwości, skoro jest mowa o osobie, mianowicie, jakie do niej zastosować określenie. Jeśli bowiem każda natura posiada osobę, nie do rozwiązania to węzeł, jaka mogłaby być różnica między naturą a osobą. Jeśli znów osoba nie równa się naturze, lecz istnieje osoba w granicach i na obszarze natury, trudno powiedzieć, do jakich to natur stosuje się osoba, to jest, którym naturom przysługuje posiadanie osoby, a którym nie przypada ten wyraz osoba; albowiem wiadomą to jest przecie rzeczą, że osoba podległą jest naturze, oraz że poza naturą nie można mówić o osobie. Otóż ci, którzy

[1] W tekście: Natura est unam quamque rem informans specifica differentia.

się tą sprawą zajmują, muszą to zbadać w następujący sposób. Poza naturą nie może być osoba, albowiem to, co posiada miano natury, jest albo substancjami albo przypadłościami. Jasną przytem jest rzeczą, że osoba nie może się opierać na przypadłościach, — któż bowiem powie, że jest osobą przypadłość białości, czarnego lub wielkości? Nie pozostaje zatem nic innego jak powiedzieć, że osoba mieści się w substancjach. Jeśli jednak chodzi o substancje, to jedne z nich są cielesne, inne niecielesne; z pośród cielesnych znowu jedne są żyjące inne zaś nie. Żyjące zaś są albo zmysłowe, albo nie; z pośród zmysłowych jedne są rozumne, drugie bezrozumne; między rozumnemi jedna jest niezmienna a także z natury niecierpiętliwa[1] jak Bóg, inna przez stworzenie zmienna i cierpiętliwa,[2] o ile dzięki substancji nie przemieni się na niecierpiętliwą ku umocnieniu niecierpiętliwości, jak aniołowie lub dusza rozumna.

Jasną jest rzeczą, że z tego wszystkiego nie może być nazwane osobą nic z ciał nieżyjących, — nikt przecież nie przyzna kamieniowi nazwy osoby; podobnie też niczemu z żyjących, lecz pozbawionych zmysłu, — wszak drzewo zgoła osobą zwane być nie może; również istota nie obdarzona umysłem i rozumem, albowiem żadną nie jest osobą koń albo wół, jak i pozostałe zwierzęta nieme i bezrozumne, wiodące jedynie zmysłowe życie. Natomiast mówimy, że człowiek jest osobą, toż samo mówimy o Bogu, to też mówimy o aniołach.

Dalej, jeśli chodzi o substancje, to jedne są powszechne, inne szczegółowe. Powszechne są te, które się orzekają o rzeczach poszczególnych, jak człowiek, zwierzę, kamień, drzewo i tym podobne, będące rodzajami lub gatunkami, — albowiem i człowiek o poszczególnych ludziach, i zwierzę o poszczególnych zwierzętach, zarówno kamień jak i drzewo

[1] W tekście: „inmutabilis et inpassibilis per naturam ut deus."
[2] W tekście: „per creationem mutabilis atque passibilis.

o poszczególnych kamieniach i drzewach się orzeka. Szczegółowe zaś są te, które o niczem innem nie orzekają, jak naprzykład Cycero, Plato, ten kamień, z którego została zrobiona statua Achillesa, to drzewo, z którego ten stół został utworzony. W tem wszystkiem jednak nigdy nie można w rzeczach powszechnych mówić o osobie, a jedynie tylko o poszczególnych i jednostkach, przecież strona zwierzęca lub rodzajowa w człowieku bynajmniej nie jest osobą, a jedynie poszczególnemi osobami można nazywać Cycerona, Platona lub zosobna wzięte jednostki.

Rozdział III.

Jeśli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej.[1] W ten jednak sposób określiliśmy ją tak jak Grecy przez nazwę ὑπόστασις. Nazwa bowiem osoby (persona) zdaje się skądinąd być przeniesioną, a mianowicie z tych postaci zamaskowanych, które w komedjach i tragedjach przedstawiały owych ludzi, o których chodzi. Nazwa maski (persóna) zaś pochodzi od persóno — rozbrzmiewam z przedłużeniem akcentu na przedostatniej samogłosce. Jeślibyśmy zaś akcentowali trzecią od końca sylabę (pérsona), to najwyraźniej wówczas od dźwięku (sonus) zdawać się będzie wywodzić. Dlatego zaś pochodzi od dźwięku (sonus), gdyż większy dźwięk musi się wydobywać z samego wgłębienia maski.[2] Również

[1] W tekście: Persona est naturae rationabilis individua substantia.

[2] Ustęp ten nie da się dokładnie na język polski przełożyć, gdyż oparty jest na podobieństwie brzmienia wyrazów. Tekst łaciński tak oddaje ten wywód: Persona vero dicta est a personando circumflexa paenultima. Quod si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur. Idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus.

Grecy owe maski zowią „prosopa“[1] z tego powodu, że kładzie się je na twarze i osłania oblicze przed oczyma, παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὤπας τίθεσθαι.[2] Otóż ponieważ aktorzy po zaprowadzeniu masek przedstawiali poszczególnych ludzi, o których chodziło w tragedji lub komedji, jak wyżej powiedziano, jako to Hekubę, lub Medeę, albo Symona lub Chremeta, stąd też również i pozostałych ludzi, których pewne poznanie byłoby zagwarantowane dzięki właściwej ich formie, nazwali Łacinnicy „persona“, a Grecy „prosopa“. Grecy jednak dużo wyraziściej poszczególną istność natury rozumnej nazwali imieniem ὑποστάσεως, my zaś ze względu na ubóstwo odpowiednich wyrażeń zatrzymaliśmy przetłumaczoną nazwę, nazywając osobą to, co oni opatrują nazwą ὑπόστασις. Atoli doświadczeńsza w mowie Grecja przez ὑπόστασις zowie poszczególną istność; również, że greckiej użyję mowy, w rzeczach przez Greków omawianych, przełożono na język łaciński αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθολικοῖς εἶναι δύνανται· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται, czyli: Istoty w rzeczach powszechnych być mogą, istnieją jednak jedynie w jednostkach i rzeczach poszczególnych.[3] Pojęcie bowiem rzeczy powszechnych wzięte jest z rzeczy poszczególnych. Zatem, ponieważ same substancje są w rzeczach powszechnych, poszczególne zaś zawierają substancję, słusznie nazwano substancje poszczególnie istniejącemi pod czem ὑποστάσεις.[4] Albowiem ściślej i dokładniej patrzącemu nie przedstawi się jako jedno i to samo subsystencja co substancja, to bowiem, co Grecy nazywają οὐσίωσις lub οὐσιῶσθαι.

[1] W niektórych kodeksach jest transkrypcja łacińska „prosopa“, w innych grecka.

[2] Znaczy: stawiając z zewnątrz twarzy. Por. kom. Gil. Porret. *Migne* P. L. 64 col. 1373 D.

[3] W tekście: essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant.

[4] W tekście: Quocirca cum ipsae substantiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, iure substantias particulariter substantes ὑποστάσεις appellaverunt.

to my zwiemy „subsystencja“ lub „istnieć pod czem,“ — co zaś oni nazywają ὑπόστασις lub ὑφίστασθαι, to my tłumaczymy: „substancja“ lub „stać pod czem.“ Istnieje bowiem to, co samo nie potrzebuje dla swego istnienia przypadłości, jest zaś to, co innym przypadłościom służy za podmiot, by być mogły, — jest bowiem pod niemi, skoro jest podmiotem dla przypadłości. Przeto rodzaje lub gatunki istnieją tylko, albowiem przypadłości nie przytrafiają się rodzajom lub gatunkom. Jednostki nietylko istnieją, ale też i są, gdyż same wszak nie wymagają przypadłości dla istnienia, — ukształtowane bowiem są już przez własne i gatunkowe różnice, a przypadłościom służą do tego, by mogły istnieć, skoro są one podmiotami. Stąd εἶναι i οὐσιῶσθαι równa się „być“ i „istnieć“, ὑφίστασθαι zaś znaczy „stać pod czem.“ Nie jest bowiem Grecja uboga w wyrażenia, jak to wskazuje Marek Tuljusz, lecz istotę, subsystencję, substancję, osobę tylomaż oddaje nazwami: istotę (essentia) przez οὐσία, subsystencję (subsistentia) zaś przez οὐσίωσις, substancję (substantia) ὑπόστασις, osobę (persona) πρόσωπον nazywając. Dlatego zaś Grecy ὑποστάσεις nazwali poszczególne substancje, gdyż są one podłożem istnienia dla pozostałych i dla innych niejako przypadłości są podłożem i podległe; również dlatego my też owe substancje nazywamy „niejako podłożone,“ „niejako ὑποστάσεις.“ A skoro oni także πρόσωπα nazywają też substancje, to i my również możemy je nazywać „osobami“. To samo bowiem jest być οὐσία co esencją, temsamem οὐσίωσις co subsystencją, tem samem ὑπόστασις co substancją, to samo jest πρόσωπον co osoba. Dlaczego zaś Grek o zwierzętach nierozumnych ὑπόστασις nie powie, podobnie jak my stosujemy do nich nazwę substancji, to powód leży w tem, ponieważ nazwa ta jest stosowana do lepszych, jak niektóre, to co jest wspanialsze, lubo nie przez opisanie natury i według tego co jest ὑφίστασθαι, oraz jest „stać pod czem,“ choć pewnie rozróżniłoby się wyrazami ὑπόστασις

lub substancja. Jest zatem więc i esencja człowieka, to jest οὐσία, i subsystencja t. j. οὐσίωσις, i ὑπόστασις t. j. substancja, i πρόσωπον t. j. osoba; a więc οὐσία czyli esencja, ponieważ jest; οὐσίωσις zaś a także subsystencja, gdyż w żadnym podmiocie się nie znajduje, ὑπόστασις znowu i substancja, albowiem podpada dla innych, które subsystencjami nie są, czyli οὐσιώσεις; jest πρόσωπον czyli osoba, gdyż jest rozumną jednostką. Bóg także jest οὐσία i istota (esencja), jest bowiem, i to sam jest w stopniu najwyższym, od którego pochodzi byt wszystkich. . Jest οὐσίωσις to jest subsystencja, wszak istnieje nie potrzebując niczego i ὑφίστασθαι, istnieje bowiem jako podłoże. Stąd to mówimy także, że jedna jest οὐσία lub οὐσίωσις, to jest esencja i subsystencja bóstwa, lecz trzy ὑποστάσεις t. j. trzy substancje. Tak więc w ten sposób wypowiada się jedna istota Trójcy, trzy substancje i trzy osoby. Jeśliby bowiem kościelny sposób mówienia nie wykluczał trzech substancyj w Bogu, wydałoby się, że dlatego mówi się o Bogu substancja, nie iżby sam dla innej rzeczy niejako za podmiot był uważany, lecz, że tenże sam wszystkim jakby przewodził, tak również jako pierwiastek podlegałby rzeczom, skoro dla tych wszystkich dostarczałby οὐσιῶσθαι t. j. istnieć pod czem.

Rozdział IV.

Otóż to wszystko dlatego musiało być przez nas powiedziane, ażeby różnicę pomiędzy naturą i osobą czyli οὐσία i ὑπόστασις wykazać; atoli w jakiem znaczeniu każdego z nich należy używać, jest to już rzecz kościelnego sposobu mówienia. To niech narazie będzie wiadomem, że wskazaliśmy na różnicę między naturą i osobą, albowiem natura jest to oznaczona gatunkowo właściwość jakiejkolwiek substancji; osoba zaś jest to indywidualna substancja natury rozumnej. I tę Nestorjusz w Chrystusie czyni podwójną, zwiedziony tym błędem, iż we wszystkich naturach, jak

sądził, można mówić o osobie. To zatem przypuściwszy, że w Chrystusie jest, jak mniemał, podwójna natura, wyznał, że zarówno jest też i podwójna osoba. Że tu minął się z prawdą, to błąd ten oczywiście wykaże już to określenie wyżej podane, już to następująca argumentacja. Jeśli bowiem nie jest w Chrystusie jedna osoba, a jasną jest rzeczą, że są dwie natury, mianowicie ludzka i boska (i nikt się tak nierozumny nie znajdzie, by oddzielał rozumem którąkolwiek z nich), to wypływa stąd, że dwie wydawać się mogą osoby: wszak osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej, jak to było powiedziane. — A jakże się to dokonało zjednoczenie człowieka i Boga? Czyż tak, jak dwa ciała przyłożone do siebie, że tylko miejscami byłyby połączone, a nic z właściwości jednego do drugiego nie przeszło? A taki sposób połączenia zowią Grecy κατὰ παράθεσιν[1].

Lecz jeżeli w ten sposób jest połączone człowieczeństwo z bóstwem, to nic z obydwu nie wynikło, a przez to niczem jest Chrystus. Lecz jeżeli nastąpiło takie połączenie natur, o którem mówiliśmy wyżej, przy dalszem trwaniu dwóch osób, to jedno z dwóch nic zdziałać nie mogło; wszakże z dwóch osób nic nigdy stać się nie może.

Nie jest zatem Chrystus czemś jednem według Nestorjusza, a przez to zgoła niczem: albowiem co nie jest jednem, i być też nawet nie może; byt bowiem i jedno są zamienne, a cokolwiek jest jednem, — bo i to także, co powstaje z wielu, jak gromada, chór, jest jednem. A przecież wyraźnie i prawdziwie wyznajemy, że Chrystus istnieje; zatem twierdzimy, że jeden jest Chrystus. Jeśli tak jest, z konieczności wynika, że również jedną bez wątpienia jest osoba

[1] T. zn.: według przyłożenia; por. kom. Gilb. Porret.: „quem coniunctionis modum Graeci vocant κατὰ παράθεσιν, hoc est secundum appositionem.“ *Migne* P. L. t. 64 kol. 1380 A. Appositio jestto „postać gramatyczna, gdy się łączą dwa słowa rzeczowne w jednymże przypadku, naprzykład Cicero Consul.“ Por. słownik łacińsko-polski X. Bobrowskiego, Wilno, 1841.

Chrystusa; albowiem jeśliby w Nim były dwie osoby, nie mógłby On być jednym; mówić zaś, że jest dwóch Chrystusów, jest to nic innego, jeno wpaść w błąd. Dlaczegóż bowiem śmiałby kto dwóch zgoła uznawać Chrystusów, — jednego człowieka, a drugiego Boga? Albo dlaczego tego, który jest Bogiem, zowie Chrystusem, jeśli tego również, który jest człowiekiem, miałby nazwać Chrystusem, skoroby nie mieli nic podobnego, nic wspólnego z połączenia? Czemu poruszać przez podobną nazwę najodmienniejsze natury, skoro będąc zmuszonym określić Chrystusa, nie może dla obydwu, jak mówi, Chrystusów użyć jednej treści określenia? Jeśli bowiem różną jest substancja Boga i człowieka, a jedna nazwa Chrystusa w obydwu, a uznaje się, że połączenie różnych substancyj nie uczyniło jednej osoby, to równoznaczną jest nazwa Chrystusa i żadnem nie może być objęta określeniem.

A w którem to kiedy miejscu Pisma dwoi się imię Chrystusa? Cóż zaś nowego stało się przez przyjście Zbawiciela? Wszak dla katolików jest prawda wiary i rzadkość cudu. Jakże bowiem wielką jest rzeczą i jakże nową, że stać się to mogło raz jeden, nie zaś w jakimś wieku innym, by się zeszła natura tego, który całkowicie jest Bogiem, z naturą ludzką, i w ten sposób, z natur tak bardzo od siebie odległych, jedna przez złączenie powstała osoba.

A zaś według nauki Nestorjusza cóż się tu przytrafia nowego? Zachowują, powiada, własne osoby i człowieczeństwo i bóstwo. Lecz kiedyż to nie była właściwa osoba bóstwa i człowieczeństwa? kiedyż znów nie będzie? lub cóż więcej się przytrafia w narodzeniu Jezusa niż gdziekolwiek indziej, jeśli przy rozdzieleniu obydwu osób były również rozdzielone natury? W ten sposób bowiem, skoro pozostają osoby, nie mogło tu mieć miejsca żadne połączenie natur, jak w jakimkolwiek człowieku, którego własna osoba istnieje, wobec czego nie jest doń, tej najwspanialszej sub-

stancji, przyłączone bóstwo. Przypuśćmy zaś, dlaczegoby ktoś nazwał Boga samego nazwą Chrystusa, dlaczegóżby zaś nie śmiał nazwać podobnem imieniem również i samych czynników, przez które Bóg sprawia niektóre cudowne rzeczy w swej codziennej działalności? Czy dlatego, że substancje bezrozumne nie mogą mieć osoby, którą wyrazić może nazwa Chrystusa? Czyż nie rozpoznaje się w ludziach świętych i wyróżniających się pobożnością, wyraźnego działania Bóstwa? Nie będzie bowiem różnicy, dlaczegoby nie obdarzyć tą naturą również świętych mężów, jeśli w przyjęciu człowieczeństwa niemasz jednej, przez połączenie z dwóch natur, osoby. Lecz powie kto może, iż ci również się nazywają Chrystusami; — przyznaję, lecz są oni tylko obrazem prawdziwego Chrystusa. Bo jeżeliby nie wynikła z człowieka i Boga jedna osoba, wszyscy w ten sposób przyznalibyśmy prawdziwych Chrystusów, jako się uznaje Tego, który się urodził z Dziewicy. Żadna bowiem ze złączenia Boga i człowieka nie jest w tem zjednoczona osoba, tak, jak to nie jest w tych, którzy Duchem bożym o nadejściu Chrystusa przepowiadali, wskutek czego i oni też nazwani zostali Chrystusami. Stąd więc wynika, że skoro zostają osoby, bynajmniej się nie stwierdza jeszcze, by człowieczeństwo wzięte było od bóstwa; — albowiem rozdzielonem jest to, co również przez osoby i natury się oddziela; a mówię, że zgoła są one rozłączone, — i nie więcej rozdzieleni są między sobą ludzie i woły, niźli rozłączone jest w Chrystusie Bóstwo i człowieczeństwo na wypadek, gdyby pozostały osoby. Ludzie bowiem i zwierzęta przez wspólnotę zwierzęcości się łączą: mają bowiem oni, jeśli chodzi o rodzaj, wspólną substancję i tęż samą w zbiorze powszechności naturę. Cóż jednak w Bogu i człowieku nie będzie rozłączone pod różnym względem, skoro przy rozmaitości natury uznaje się również istniejącą już rozdzielność osób? Niemasz więc zbawionego rodzaju ludzkiego, nie przyszło

na nas zbawienie przez narodziny Chrystusa, lud wierzący tylu proroków Pisma uwiodły; idzie w pogardę cała Starego Testamentu powaga, przez którą obiecuje się zbawienie światu, płynące z narodzenia się Chrystusa. Jasną jest rzeczą, iż nic z tego, jeśli tażsama jest różnica w osobie co i w naturze; wszak zbawił to, co, jak wierzymy, przyjął na się; żadnego zaś przybrania na się nie można pojąć, jeśli pozostaje również rozdział natury i osoby. Zatem co nie mogło być przyjęte, skoro trwa osoba, słusznie nie może się wydawać, by przez narodzenie Chrystusa mogło być zbawione. Niemasz więc przez narodzenie Chrystusa zbawionej natury ludzi, co niegodziwością jest wierzyć. Lecz jakkolwiek bardzo wiele jest racyj, które mogłyby to znaczenie zwalczać i druzgotać, wystarcza jednak o mnóstwie argumentów tymczasem to zaznaczyć.

Rozdział V.

Przejść trzeba zwłaszcza do Eutychesa, który, odstąpiwszy od ustalonych dróg, wpadł w błąd przeciwny, utrzymując, że nietylko nie można wierzyć w podwójną osobę Chrystusa, ale nawet nie należy w nim uznawać podwójnej natury, — mianowicie człowiek w ten sposób został przyjęty, iż nastąpiło zjednoczenie z Bogiem, wskutek czego nic z natury ludzkiej nie pozostało.

Błąd ten z tego samego, co i u Nestorjusza, wypływa źródła. Albowiem, podobnie jak Nestorjusz sądzi, że nie może być natury podwójnej bez podwójnej osoby, wierzył Nestorjusz w podwójną osobę, gdy utrzymywał, że w Chrystusie jest podwójna natura; tak też i Eutyches nie przypuszczał, by była podwójna natura bez podwójnej osoby, a ponieważ nie wyznawał podwójnej osoby, wywnioskował, że jedna jest natura. Zatem Nestorjusz słusznie utrzymując, że w Chrystusie jest podwójna natura, świętokradczo wyznawał dwie osoby, — zaś Eutyches prawdziwie wierząc w jedną

osobę, bezbożnie wyznaje tylko jedną naturę. Przyparty oczywistością rzeczy, iż inną jest natura ludzka a inną boska, co niejednokrotnie jest zupełnie widocznem, uznaje dwie natury w Chrystusie przed zjednoczeniem, jedną zaś po zjednoczeniu.

Zdanie to nic wyraźnie nie mówi, co ma on na myśli; byśmy jednak ten jego błąd mogli roztrząsnąć, zauważyć musimy, że to zjednoczenie dokonało się albo w czasie narodzin, albo podczas zmartwychwstania. Otóż, jeśli się to stało w czasie narodzenia, zdaje się, trzeba przypuszczać, że i przed narodzeniem było tam ludzkie ciało, nie wzięte z Marji, lecz przygotowane w jakiś inny sposób, zaś Marja Panna była jeno powołaną, by się z niej to ciało narodziło, nie będąc z niej wziętem. Owo przytem ciało, któreby przedtem było, jest oddzielonem i od substancji bóstwa osobnem; będąc z Dziewicy narodzonem, jest połączone z Bogiem, by widać było, że stała się jedna natura.

Jeśli znowu to nie jest jego przekonaniem, w takim razie może na to zdanie się godzi, że były dwie natury przed zjednoczeniem, a jedna po zjednoczeniu, jeśli zjednoczenie dokonało się przez narodziny; w takim razie przyjąłby on ciało z Marji, lecz przedtem natura bóstwa od człowieczeństwa była odmienną i dopiero po jej przyjęciu stałaby się jedną, przechodząc w substancję bóstwa. Atoli, jeśli nie uważa, by to zjednoczenie dokonało się przez narodziny, lecz przez zmartwychwstanie, przedstawi to się znowu w podwójny sposób, — mianowicie, albo przez narodzenie Chrystusa, nie biorącego jednak ciała z Marji, albo przez wzięcie z niej ciała, — i wówczas, aż do chwili zmartwychwstania były dwie natury, zaś po zmartwychwstaniu stała się jedna. Z tych założeń rodzi się owo zdanie wyłączne, o które zapytamy w ten sposób: narodzony z Marji Chrystus, albo wziął z niej ciało ludzkie, albo nie; — jeśli nie wyzna, iż z niej wziął, to niechaj powie, jakim przyobleczony czło-

wiekiem przyszedł, czy tym, który uszedł zmazy grzechowej, czy innym? Jeśli tym, z którego nasienia powstał człowiek, to kogo przyoblekło bóstwo? Albowiem, gdyby ciało, w jakiem się narodził, nie było z nasienia Abrahama oraz Dawida i wreszcie Marji, niechaj okaże, z jakiego to ciała człowieczego wyszedł, gdyż poza pierwszym człowiekiem wszelkie ciało ludzkie z ciała ludzkiego się wywodzi. Lecz jeśliby wskazał takiego człowieka, od którego pochodziłoby narodzenie Zbawiciela prócz Marji Panny, to i sam przez błąd jest uwiedziony, i okaże się również, że sam będąc w ułudzie, przypisuje cechę kłamstwa także najwyższemu Bóstwu; bo obietnice w świętych proroctwach kiedykolwiek dane Abrahamowi i Dawidowi, że z ich nasienia powstanie zbawienie dla całego rodzaju ludzkiego, przelewa na innych; — skoro bowiem ciało ludzkie było wzięte, to nie od kogo innego, jeno stąd, gdzie też i było utworzone. Jeśli bowiem ciało ludzkie nie było wzięte od Marji, lecz od kogokolwiek innego, atoli przez Marję było utworzone to, co było przez zmazę zepsute, — twierdzenie takie przez wyżej przytoczony dowód się obala. Jeśli natomiast Chrystus nie był tym człowiekiem przyobleczony, który poniósł śmierć jako karę za grzech, wynikłoby to, iż nie mógł się narodzić z nasienia żadnego człowieka, któryby był bez kary grzechu pierworodnego. Z nikogo więc takie ciało nie jest wzięte, dzięki czemu wydaje się, że nanowo jest utworzone. Wówczas ciało to albo tak się przedstawiło oczom ludzkim, iż uważane jest za ciało ludzkie, właściwie niem nie będąc, albowiem nie podlegałoby żadnej pierworodnej karze, — albo też jakaś nowa prawdziwa natura człowieka jest utworzoną, nie podlegająca atoli żadnej do czasu karze grzechu pierworodnego. Jeżeli prawdziwym ciałem człowieka nie było, wyraźnie Bóstwo oskarża się o kłamstwo, gdyż okazywałoby ono ludziom ciało, które jużto nie byłoby prawdziwem, jużto wprowadzaliby się w błąd ci, którzy je za

prawdziwe uważali. A jeśli nowe i prawdziwe, wzięte nie z człowieka ciało jest utworzone, skąd tak wielka tragedja narodzenia? gdzie granice męki? Ja bowiem, choćby człowieka tylko na uwadze mając, sądzę, że głupio się dzieje to, co dzieje się bezcelowo. W jakim zaś celu tworzy się tak wielkie upokorzenie Bóstwa, jeśli człowiek, który ginie, przez narodzenie i mękę Chrystusa nie został zbawiony, gdyż zaprzecza się jego na się przyjęciu? Znowu więc, podobnie jak z tego samego źródła co i Nestorjusza, wypłynął błąd Eutychesa, tak również do tego samego końca się sprowadza, mianowicie, że i według Eutychesa nie jest zbawiony rodzaj ludzki, albowiem nie został przyjęty przez Chrystusa ten, który byłby chorym i potrzebował zbawienia i uleczenia. A zdaje się, że Eutyches do tego wyniku doszedł; jeśli jednak błąd taki popełnił, toby też wierzył, że ciało Chrystusa nie było istotnie z człowieka utworzone, lecz przez Boga w niebie; albowiem, jak to wierzymy, wstąpił do nieba, co zawiera tego rodzaju przykład, iż ten nie wstąpił do nieba, jeśliby z nieba nie zstąpił.

Rozdział VI.

Zdaje się jednak, że dosyć o tem było powiedziane, na wypadek, gdyby kto nie wierzył, że ciało, które Chrystus przyjął, nie było wzięte z Marji. Jeżeli zaś wzięte było z Marji, lecz nie pozostała doskonała natura ludzka i boska, to mogłoby się to stać w potrójny sposób: mianowicie, albo bóstwo przeniesione zostało na człowieczeństwo, albo człowieczeństwo na Bóstwo, albo jedno i drugie w sobie tak jest miarkowane oraz zmieszane, że żadna substancja nie zachowałaby własnej formy. Jeśli jednak bóstwo na człowieczeństwo jest przeniesione, wówczas bóstwo obróciłoby się w człowieczeństwo, któreby pozostało w swej niezmiennej substancji, co zresztą jest niegodziwością wierzyć; a istota z natury cierpiętliwa

i zmienna nabrałaby cechy niezmienności; natomiast, co jest w naszem przeświadczeniu z natury niezmienne i niecierpiętliwe, to przemieniłoby się w rzecz zmienną. Do takiego wniosku nic jednak nie upoważnia.

Więc może w takim razie ujawnia się, że natura ludzka zamieniła się w bóstwo? I któż to jednak może sprawić, skoro w narodzeniu się Chrystusa bóstwo przyjęło i duszę ludzką i ciało? Nie może się przecież obrócić i całkowicie zamienić jedna rzecz w każdą inną, — albowiem skoro jedne substancje są cielesne, inne niecielesne, zatem cielesna w niecielesną, ani też niecielesna w tę, która jest ciałem, zamienić się nie może. Nawet i niecielesne wzajemnie form własnych nie zamieniają, bo te tylko zmieniać i przekształcać się w siebie mogą, które mają wspólny podmiot jednej materji, i to nie wszystkie, a jedynie te, które w sobie mogą zarówno działać jak i przyjmować działanie. A to w ten sposób da się uzasadnić. Wszak nie może się zamienić miedź w kamień, ani też miedź w trawę, ani jakiekolwiek zresztą ciało przeobrazić się w inne nie może, jeśli niemasz tejże samej materji rzeczy przechodzących na siebie, oraz gdyby nie mogły z siebie działać i przyjmować na się działanie, jak naprzykład kiedy wino i woda się zmieszają, to jedno i drugie jest tego rodzaju, że działają na siebie i przyjmują wzajemnie działanie. Może bowiem właściwość wody coś przyjąć od jakości wina tak dalece, że jeśliby było wiele wody, a zaś mało wina, to nie mówi się wówczas o ich zmieszaniu, lecz, że jedno przez właściwość drugiego się psuje. Jeśli bowiem kto wleje wino do morza, to nie jest przecież wino zmieszane z morzem, lecz w morzu zepsute, — stąd ponieważ właściwość wody przez ogrom swej miary nic nie ucierpiała od właściwości wina, więc raczej jakość wina przez swój ogrom na siebie zamieniła. Jeżeli zaś byłyby średnie i sobie równe, albo natury nieco nierówne, któreby mogły działać i przyjmować coś na się, wówczas się zmieszają ze sobą

i miarkują między sobą średniemi właściwościami. A ma to miejsce właśnie w ciałach i to nie w tych wszystkich, lecz tylko w tych, które przez się, jak to było powiedziane, i działać i przyjąć na się działanie mogą i to na gruncie powszechnej i tej samej materji. Każde bowiem ciało, które w narodzeniu i zepsuciu posiada byt, wspólną zdaje się mieć materję, — nie każde atoli od każdego albo w każdem, lubo co działać, lubo na się przyjąć co może. Cielesne przecież w niecielesne w żaden sposób nie mogą się przemienić, albowiem nie mają żadnej wspólnej podległej im materji, któraby przyjąwszy właściwości na inną się zmieniła; żadna bowiem natura substancji niecielesnej, nie opiera się na fundamencie materji, — jeśli zaś chodzi o ciało, to niemasz takiego, któremuby nie była podległą materja. Skoro tak jest, że nawet istoty z natury posiadające wspólną materję właściwościami na siebie nie przechodzą, jeśli nie mają mocy na siebie i od siebie działać i przyjmować działanie, — to tembardziej nie zamienią się na siebie, jeżeli nie tylko nie mają wspólnej materji, ale kiedy jedna rzecz opiera się na podłożu materji, naprzykład ciało, — inna zaś nie potrzebuje zgoła żadnej materji, jak coś niecielesnego. Stać się więc nie może, by ciało przemieniło się w coś niecielesnego, podobnie jak stać się też nie może, żeby rzeczy niecielesne przez jakoweś zmieszanie w siebie się zamieniły. Nie posiadając żadnej wspólnej materji, rzeczy ani obrócić się w siebie nie mogą, ani też zamienić. Żadnej przecież niema materji w rzeczach niecielesnych, zatem nie mogą się w siebie wzajemnie zamienić. Słusznie jednak dusza i Bóg są uważane za substancje niecielesne, nie płynie stąd przecie wniosek, by dusza ludzka w bóstwo, od którego jest wzięta, była zamienioną. Lecz, jeśli ani ciało, ani dusza nie mogły się obrócić w bóstwo, w żaden też sposób stać się nie mogło, by człowieczeństwo zamieniło się w Boga. A tem mniej jeszcze

można wierzyć, aby jedna i druga zamieniły się na siebie, gdyż ani niecielesność[1] przejść nie może na ciało, ani też przeciwnie, ciało na niecielesność, ponieważ nie jest im podległą żadna wspólna materja, któraby się zamieniła jednemi i drugiemi właściwościami substancyj.

A ci tak mówią: Chrystus się składa z dwóch natur, bynajmniej zaś nie jest w dwóch, to mianowicie mając na uwadze, że co z dwóch części się składa, jednem stać się może w ten sposób, że nie pozostają części składowe, jak naprzykład kiedy miód z wodą się zmiesza, żadne z nich nie pozostaje, lecz przez połączenie z drugiem będąc zepsute, tworzy coś trzeciego; tak więc to właśnie trzecie, co powstaje z miodu i wody, mówimy, że składa się z dwojga, zaprzeczamy temu, by było w dwojgu, — albowiem nie mogłoby w obydwu się zawierać, skoro natura jednego i drugiego nie pozostaje. Z dwóch bowiem pierwiastków rzecz składać się może, choćby to, z czego się składa, przez jedną i drugą właściwość było zepsute; w obydwojgu zaś tego rodzaju składnikach nie mogłoby być, gdyż to, co na siebie się przelało, już nie trwa, a obydwa składniki, z których zdaje się rzecz składać, już nie istnieją, ponieważ z obydwu się składają po wzajemnem na się przelaniu i zmianie właściwości.

Otóż katolicy jedno i drugie zdanie w sposób uzasadniony wyznają; albowiem Chrystus składa się zarówno z dwóch natur, jak i w obydwu naturach się zawiera; a dlaczego tak utrzymujemy, nieco później wyjaśnię. Obecnie jasną jest rzeczą, że twierdzenie Eutychesa zostało obalone i wyjaśnione, albowiem żaden z tych trzech sposobów, przez które z dwu natur jedna może istnieć, t. j., że albo bóstwo przeniesione zostaje w człowieczeństwo, albo człowieczeństwo w bóstwo, albo jedno i drugie jest ze sobą zmieszane, miejsca mieć nie mógł.

[1] W tekście: incorporalitas.

Rozdział VII.

Zostaje nam teraz uzasadnić twierdzenie katolickiej wiary, że Chrystus zarówno w obydwu istnieje naturach, jako też składa się z obydwóch.

Dwa znaczenia może posiadać twierdzenie, że coś składa się z dwóch natur. Po pierwsze, gdy mówimy, że coś łączy się z dwóch natur, jak naprzykład z miodu i wody, — a dzieje się to przez pewnego rodzaju zlanie się albo przez przemianę jednego na drugie, albo przez wzajemne zmieszanie się przez obydwu, — w każdym razie nie pozostaje tu żaden ze składników. Eutyches właśnie twierdzi, że w ten sposób Chrystus składa się z dwóch natur. Powtóre, gdy coś jest z dwóch natur w ten sposób złączone, że jednak części tak złożonej całości pozostają, nie zamieniając się jedne na drugie, — ma to miejsce, kiedy mówimy, że korona składa się ze złota i drogich kamieni. Tutaj ani złoto nie obróciło się w cenne kamienie, ani też kamień nie zamienił się w złoto, — jedno i drugie bowiem nadal istnieje, nie zatracając swej formy. Zatem mówimy, że wszystko tego rodzaju z pewnych składników złożone w tem się zawiera, z czego się składa. Wtedy to możemy powiedzieć, że korona składa się ze złota i drogich kamieni, gdyż istnieje zarówno złoto jak i kamienie, dzięki którym korona istnieje, — wtedy, kiedy w pierwszym wypadku niemasz już miodu ani wody, dzięki czemu składa się to, co się z obydwu połączyło.

Otóż ponieważ wiara katolicka uczy, że w Chrystusie pozostają obydwie natury i w swej tożsamości doskonałej istnieją, ani też jedna w drugą się nie zamienia, zatem słusznie wnioskuje, że Chrystus zarówno w dwóch naturach jako też i z dwóch natur złożony istnieje. Jest On w dwu naturach, albowiem pozostają, a zaś z dwóch się składa, gdyż trwające w całości obydwie natury przez zjednoczenie

tworzą jedną osobę Chrystusa. Atoli wiara katolicka nie według tego oznaczenia utrzymuje, że Chrystus z obydwu natur jest złączony, według którego oznajmia Eutyches. Albowiem Eutyches przyjmuje takie oznaczenie połączenia z obydwu natur, aby nie uznać, że w obydwu istnieje, ani też, że obydwie trwają. Katolik zaś takie znaczenie nadaje owemu „z obydwojga istnieje," które będzie temu najbliższe i to zachowuje, gdy wyznaje, że „w obydwu istnieje." Równoznaczne jest zatem „istnieć z obydwojga" i raczej dwuznaczne, wskazujące rzeczy różne przez podwójne znaczenie: w jednem bowiem, kiedy się mówi, że coś jest połączone, nie pozostają substancje, z których się to coś zespoliło; w drugi zaś sposób oznacza się takie z obydwojga połączenie, że jeden i drugi składnik trwa. Zatem po rozwikłaniu tego sposobu równoznaczności i niejasności, nic nie masz więcej do przeciwstawienia, prócz tego, co utwierdzona i prawdziwa wiara katolicka zawiera, mianowicie, że tenże Chrystus jest doskonałym człowiekiem, tymże Bogiem, oraz, że tenże, będąc doskonałym człowiekiem a także Bogiem, jest jednym Bogiem i Synem Bożym.

Nie stwarza się przez to poczwórności Trójcy, gdy dodaje się człowieka do doskonałego Boga, lecz przez jedną i tę samą osobę liczbę Trójcy się dokonuje. W ten sposób mówiąc, że człowieczeństwo cierpiało, mówi się jednak, że Bóg cierpiał, — nie znaczy to, że samo bóstwo stało się człowieczeństwem, lecz zostało ono przez bóstwo przyjęte. Również mówiąc, ten człowiek, który jest Synem bożym, oznacza się nie substancję bóstwa lecz człowieszeństwa, które przecież z bóstwem jest naturalną jednością złączone.

A choć to w ten sposób przez umysł się rozróżnia i miesza, jednak jeden i tenże sam zarówno człowiek jak i Bóg jest doskonały: a to Bóg, ponieważ jest zrodzonym z substancji Boga, — człowiek zaś, gdyż jest utworzony

z Marji Dziewicy. Zatem ten, który jest człowiekiem, jest Bogiem przez to, że przez Boga jest wzięty, — zaś ten, który jest Bogiem, jest zarazem człowiekiem, albowiem przyodziany jest w człowieka, bo, choć w jednej i tej samej osobie, jednak inne jest Bóstwo, które przyjęło, inne człowieczeństwo, które zostało przyjęte, — wszakże tenże sam jest Bogiem i człowiekiem. Albowiem jeżeli człowieka będziesz miał na myśli, to tenże człowiek jest także Bogiem, mianowicie człowiekiem z natury, Bogiem przez przyjęcie. Jeżeli znów pomyślisz o Bogu, to tenże sam Bóg jest również człowiekiem, gdyż przez naturę jest Bogiem, a przez przyjęcie człowiekiem.

W ten sposób podwaja się w nim natura i substancja, ponieważ w jednej osobie jest człowiek-Bóg, mianowicie tenże człowiek i Bóg. To zatem jest drogą pośrednią pomiędzy dwiema herezjami, podobnie jak środek dla cnót; wszak każda cnota znajduje się w pięknym środku rzeczy, a gdyby była powyżej lub poniżej tego, gdzie być powinna, przestaje być cnotą, — zatem cnota trzyma się środka. Otóż ponieważ w Chrystusie te cztery sposoby ani powyżej ani poniżej być nie mogą, t. j. albo dwie natury i dwie osoby, jak to utrzymywał Nestorjusz, — albo jedna osoba i jedna natura, jak twierdził Eutyches, albo jedna osoba a dwie natury, jak to wiara katolicka głosi, — albo jedna natura a dwie osoby, czego żaden dotychczas nie poruszył heretyk. A ponieważ zbiliśmy w replice zdanie Nestorjusza o dwóch naturach i zarazem dwóch osobach, podobnie, jak wykazaliśmy, że twierdzenie Eutychesa nie może się utrzymać, by jedna była zarówno osoba jak i natura, jak i to mając na uwadze, że nikt tak bezrozumny dotąd się nie znalazł, by utrzymywał w Chrystusie dwie osoby a jedną naturę, — nie pozostaje nam, jak jeno twierdzić, że prawdziwe jest zdanie, które głosi wiara katolicka, mianowicie, że w Chrystusie jest jedna osoba, lecz podwójna substancja.

Że zaś nieco wcześniej rzekliśmy, iż Eutyches wyznaje w Chrystusie dwie natury przed zjednoczeniem, jedną natomiast po zjednoczeniu, i ponieważ tłumaczyliśmy, że ten błąd podwójne zdanie ukrywa t. j., że zjednoczenie stałby się mogło albo przez narodzenie, jakkolwiek ciało człowiecze nie byłoby wzięte z Marji, albo będąc wziętem z Marji, dokonałoby się zjednoczenie przez zmartwychwstanie; — o obu tych częściach, jak sądzę, dostatecznie było rozprawiane.

Teraz zachodzi pytanie, jakby się to stać mogło, żeby dwie natury w jedną substancję się zmieszały?

Rozdział VIII.

Jest tu przecież teraz i inna jeszcze kwestja, jaką można wyprowadzić ze zdania tych, którzy nie wierzą, by ciało ludzkie było wzięte z Marji, lecz skądinąd było zapożyczone i przygotowane, niżby się to wydawało, że w zjednoczeniu z żywota Marji zrodzone i wyprowadzone.

Powiadają bowiem: jeśli ciało było wzięte z człowieka, a każdy człowiek z pierwszej nieprawości nie tylko jest w sidłach grzechu i śmierci, ale nawet przez uczucia grzechowe był opanowany, i ta była dlań kara za grzech, że będąc podległym śmierci, był winnym jednak przez wolę grzeszenia: to dlaczegóż w Chrystusie nie było ani grzechu, ani żadnej woli grzeszenia? I zgoła ta kwestja każe zwrócić na tę wątpliwość uwagę, albowiem jeżeli ciało Chrystusa wzięte było z ciała ludzkiego, można wątpić, jakby się przedstawiało to ciało, które byłoby wzięte: wszak tego zbawił, którego też i wziął na się. Jeżeliby zaś wziął na się takiego człowieka, jakim był Adam przed grzechem, to zdawać się musi, że wziął niezepsutą na się naturę ludzką, która przecież zupełnie nie potrzebowała uleczenia.

A jakże stać się to może, by takiego przyjął człowieka, jakim był Adam, kiedy u Adama mogło być uczucie i wola grzechu? Stąd stało się to, że nawet po przekroczeniu

bożych nakazów, był związany występkami nieposłuszeństwa. A przecież w Chrystusie nawet najmniejsza chęć grzeszenia nie była, a przytem jeśliby takie ciało ludzkie na się przyjął, jakie miał Adam przed grzechem, nie potrzebowałby być śmiertelnym, albowiem Adam, gdyby nie zgrzeszył, w żaden sposób nie byłby skosztował śmierci. Skoro zaś Chrystus nie zgrzeszył, rodzi się pytanie, dlaczego podległ śmierci, jeżeli przyjął na się ciało Adama z okresu przed jego grzechem. Jeżeli znów przyjął na się człowieka w tym stanie, w jakim był Adam po grzechu, wydać się także może, że koniecznem było dla Chrystusa, by był podległy występkom i doświadczony przez pożądliwości, by nie rozróżniał w całej czystości, mając przyćmione zasady sądzenia dobrego od złego, gdyż te wszystkie skutki Adam za nieprawość grzechu przyjął.

Na to należy odpowiedzieć, że można przypuścić trzy stany, w jakich ludzie mogą się znaleść. Pierwszy mianowicie to stan Adama przed grzechem, kiedy to, choć nie podlegał śmierci ani też żadnym jeszcze grzechem się nie zmazał, atoli mogła w nim być wola zgrzeszenia. Stan drugi, w którym to mógłby się zmienić, gdyby chciał niezłomnie w przykazaniach Boga wytrwać, wówczas bowiem byłoby mu przydane, że nietylko by nie zgrzeszył albo chciał zgrzeszyć, lecz nie mógłby nawet grzeszyć ani chcieć wykroczyć. Stan trzeci nastał po grzechu, w którym śmierć z konieczności za nim nastąpiła, i grzech sam, i chęć grzeszenia. Styczności przeciwieństwa tych stanów są następujące: ten stan, który byłby nagrodą, jeśliby Adam chciał wytrwać w przykazaniach bożych, i ten stan, który był karą za to, że wytrwać nie chciał: w pierwszym bowiem nie byłoby ani śmierci, ani grzechu, ani żadnej chęci zgrzeszenia, w drugim zaś i śmierć i grzech i wszelkie pragnienie grzechu, a wszystko do zguby skłonne, nie mające nic sił w sobie, by po upadku móc się podnieść. Ten zaś stan

pośredni, kiedy to nie było wówczas śmierci ani grzechu, istniała atoli możliwość jednego i drugiego, umieszczony został pomiędzy stanem pierwszym a trzecim. Otóż Chrystus z tych trzech stanów przejął poniekąd poszczególne przyczyny, — albowiem przyjmując ciało śmiertelne, aby uwolnić rodzaj ludzki od śmierci, umieszczonym być winien w tym stanie, który po grzechu Adama został karą dotknięty. Że zaś znów nie było w Nim żadnej chęci grzeszenia, wziętem zostało ze stanu, który mógłby być, gdyby Adam swej woli nie dostosował do podstępów kusiciela. Pozostaje zatem trzeci stan, ów pośredni, ten mianowicie, kiedy nie było śmierci, ale być mogła wola grzeszenia. W stanie tym Adam posiadał tę właściwość, że jadł i pił, że spożyte pokarmy przetrawiał, że w sen zapadał, że nie brakło mu innych ludzkich potrzeb, które mu były udzielone, a które nie pociągały za sobą żadnych skutków śmierci. Że to wszystko było udziałem Chrystusa, niema wątpliwości, albowiem i jadł, i pił, i spełniał czynności ludzkiego ciała.

Nie można twierdzić, by taka potrzeba była w Adamie, że gdyby nie pożywał ze wszelkiego drzewa, nie mógłby żyć, — lecz, że gdyby ze wszelkiego właśnie drzewa brał pożywienie, zawsze mógłby żyć i przez to nie umrzeć; zatem owocami rajskiemi swe potrzeby zaspokajał. Każdy wie, że taka potrzeba była w Chrystusie, ale w możliwości, nie zaś z konieczności. Taka potrzeba była w Nim przed zmartwychwstaniem, — zaś po zmartwychwstaniu była taką, że tak to ciało ludzkie się zmieniło, jakby ciało Adama mogło się było zmienić przed węzłem nieprawości. O co też kazał nam się sam Pan Jezus Chrystus w pragnieniach modlić, by się stała wola Jego jak w niebie, tak i na ziemi, aby przyszło Jego królestwo, i aby nas wybawił od złego. O wszystko to bowiem owa błogosławiona niezmienność wierzących rodzaju ludzkiego się modli.

* * *

Oto te są sprawy, które do Ciebie napisałem o przeświadczeniach mojej wiary. Jeśli tu coś zbędnego powiedziałem, to nie na tyle jestem miłośnikiem siebie samego, bym twierdził, że lepszem zdaniem nie zastąpię tego, co raz oświadczyłem. Jeśli bowiem nic niemasz w nas dobrego, to i nic nie znajduje się takiego w naszych twierdzeniach, co powinnibyśmy miłować. A jeżeli wszystko tu jest dobre, to dzięki Temu, który jedynie jest dobry, i trzeba wierzyć, że to raczej jest dobrem, co owa niezmienna dobroć oraz przyczyna wszelkiego dobra przepisuje.

SKOROWIDZE

WYKAZ IMION I NAZW
w tekście Boecjusza.

Liczby oznaczają stronicę.

Abraham 238
Achelous 137
Achemenja 143
Achilles 229
Adam 246, 247, 248
Afrykańska puszcza 63
Agamemnon 136
Akademicy 7
Akwilon 36
Albinus 14, 16
Alcybjades 75
Anaksagoras 11
Anteusz 137
Antonin 70
Arkadja 115, 137
Arystoteles 75, 142, 158, 226
Ateńczycy 20

Bachus 22, 45
Bazyli 14
Boreasz 9, 19
Brutus 52
Buzyrys 47

Camenae 5
Centaury 136
Cerber 98, 137
Cerera, Ceres 22, 60
Cezar G. 16
Chremet 230
Chrystus 223, 227, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248
Cycero 175, 229
Cyprjan 14
Cyrce 115
Cyrus 32

Dawid 238
Dekoratus 67
Diomed 137

Eleaci 7
Epikur 62
Epikurejczycy 10
Etna 46
Eufrates 143
Eurydyka 100
Euryp 31
Eurypides 74
Eutyches 223, 225, 236, 239, 242, 243, 244, 245, 246

Fabrycy 52
Febus 19, 48, 54, 64, 73, 88, 104, 124, 144
Furje 99

Gaudencjusz 14
Germanik 16
Giganci 111
Grecja, Grecy 229, 230, 231, 233.

Hades 99
Hekuba 230
Herkules 136
Hermus 87
Homer 144
Hydra 125

Ifigenja 136
Iksjon 99
Ind 87
Indje 115

Jan diakon 191, 200, 223
Jowisz 33

Kakus 137
Kampańska prowincja 14
Kanjusz 11, 16
Kartagińczycy 47
Katon 52, 129
Katullus 67
Kaukaz 50
Konigast 13
Korus 124
Krezus 32

Libja 137
Lidja 32
Linceusz 75
Lukanus 129

Marek Tuljusz (Cycero) 50, 150, 231.
Marja P. 237, 238, 239, 245, 246.
Mars 105

Medea 230
Merkury 115
Muzy 5, 6, 7, 21, 92, 98

Neron 49, 69, 70, 71
Nestorjusz 223, 225, 232, 233 234, 236, 239, 245
Niedźwiadki (konstel.) 49, 132
Nonius 67

Ocean 132
Ogiljon 14
Orfeusz 97

Palatyn 14
Parmenides 97
Partowie 50
Paulin 14
Paulus 33
Perses 33
Platon 10, 13, 80, 92, 93, 97, 111, 159, 229
Poganiacz (konstel.) 124
Polifem 136
Portyk 154
Ptolomeusz 49
Pytagoras 17

Rak (konstel.) 22
Regulus 47
Rzym (miasto) 21, 48
Rzymska republika 50

Seneka 11, 70, 71
Sokrates 10, 11, 15
Soranus 11
Stoicy 10
Symmach 37
Symon 230
Syreny 7

Tagus 87
Tantal 99
Tartar 98, 100
Terezjasz 147
Thule 71
Timeusz 80
Troja 136
Triguilla 13
Tycjusz 99
Tyr 45, 69
Tyrreńskie morze 76

Ulisses 115, 136

Zefir 19, 36
Zenon (eleatczyk) 11

WYKAZ AUTORÓW I NAZW
przytoczonych przez tłumacza.

(Wstęp i uwagi.)

Abisynja 212
Abraham 217, 221
Achelous 137
Adabold XXV, XXVI, 80
Adam 219, 220, 221
Adonis Vienn. XXV
Adrjatyk 15
Agamemnon 99, 136
Agapet XI, XII
Agrypina 48
Ailly d' Petrus XXVI
Akacjusz 211, 212
Akademicy 7
Akademja 7, 10
Alanus de Insulis XXXV
Albinus IX, X, 14
Albertus della Piagentina XXVIII
Alcybjades 75
Aleksander Wielki 75
Aleksandrja 49
Alfred kr. XVII
Alkmena 136
Alphonsus de la Torre XXXV
Anaksagoras 11, 74
Anaksarch 47
Anastazjusz ces. 213
Andreas Novocastrensis XXVI
Andromacha 72, 74
Anicjusz VIII, XII
Anteusz 137
Apollo 95, 99
Apologeci 172
Archimedes XIV
Arjanie X, XI, XXV, 169, 170, 178, 213
Arkadja 115, 137
Armenja 143
Arnold XII
Arystoteles XIV, XV, XVI, XXII, XXIII, XXIV, XXXV, 75, 170, 171, 189, 190
Asserius XXV
Ateny VIII, XIV, 101, 175
Atlas 138
Athon 36
August ces. 69
Augustyn św. XI, XVII
Ausonii XIV
Avitus XXIV
Azja 50
Azja Mniejsza 50, 87

Bachus 22
Bardenhewer XXIV
Bardziński ks. Jan Alan XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII

Bartholus Cosmus XXVIII
Baur XII, XXXVI
Bazyli X
Benbenaste Samuel XXVIII
Beocja 31
Bernardus Silvester XXXIV
Bernensis cod. 225
Bétant XXVIII
Boak Arthur VIII
Bobrowski ks. 233
Boecjusz VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XXXI, XXXIV, XXXV, XXXVI, 1, 34, 37, 39, 55, 147, 169, 170, 171, 172, 189, 190, 197, 198, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
Boecjusz syn 35
Boissier XII
Bonnensis cod. XXI
Bootes 124
Boreasz 9
Bosisio XVII
Bovo z Korvei XXVI, 80
Brunettus Latinus XXVIII
Brutus 52
Brytannik 48
Burgundzki dwór XIV
Buzyrys 47
Byzancjum X
Calventianus ager XI
Calvenzano X
Camenae 5
Cancri tropicus 22
Capito Robert XXVI
Celestyn I, 210
Celtes XXXV
Centaury 136
Cerber 98, 137
Ceres 60
Cezar 52, 67
Chalcedon 211
Chalcedonense conc. XII
Chalcedoński sobór 211
Charles d'Orléans XXVIII
Chiterinum XIV
Chrystus XXII, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
Cieldauro XI, XXXVI
Clarembaldus z Arras XXVII
Colvile G. XXVII
Conrad Humerii XXVIII
Corvinus XXXV
Cosmus Bartolus XXVIII
Cottreau O. XXVIII
Cremer Johannes XXVI
Cycero XV, XVIII, 50
Cyprjan kr. 47
Cyrce 115
Cyrus 33
Cyryl bp. 210
Czarne morze 50

Damokles 70
Dante XXV, XXXVI, 54
Dawid 217, 221
Decjusze 14
Dejanira 137
Δημήτηρ 60
Diana 95, 136
Diomed 137
Dionisius 70
Dionysius de Leunis XXVI
Dionyzos 22
Dioskur bp. 210
Domenichinus Ludwik XXVIII
Dracontius XXIV
Dräseke XVII
Dunlap James VIII
Dupin M. 189
Działyńska Teresa XXIX

Eadmundus Albanus XXVII
Eccardus XXXIV
Edessa 210
Edwards XXIV
Efeski sobór 210
Efeski synod 211
Efez 211
Egipt 47, 210, 211
Einsidlensis cod. 225
Elea 7
Eleacka szkoła 97
Elpis IX, 35
Elżbieta kr. XXVII
Engelbrecht XXI
Ennodjusz XII
Eous 36
Epikur 10, 16, 62
Etna 46
Erymant 137
Eubea 31
Euklides XIV
Europa XIII
Euryp 31
Eurypides 72
Eurysteus 137
Eutyches XVII, 210, 211, 212, 214, 217, 220

Fabrycjusz 52
Febus 19, 36
Feliks III, 212
Fenicja 69
Festus IX, XII, 35
Flavius An. Man. Boethius VIII
Flawjan bp. 211
Florencja XXI
Florencki sobór 212
Francuski dwór XIV
Freytag F. K. XXVIII

Galfredus Chaucer XXVII
Gaudencjusz X, 14
Gerson Jan z Paryża XXXV
Gervaise 189
Geta 70

Giganci 95
Gilbertus Porretanus XXVII, 189, 199, 214, 230, 233
Ginebreda Antoni XXVIII
Giovanni di V. XXXIV
Goci XI, 169, 190
Godefrid z Auxerre XXVII
Godlewski Michał bp. XXXVII
Gorgjasz 111
Gothanus cod. 215, 230
Grecja 10, 115, 215
Grecy XIV, 215
Guillaume de Cortume XXVI

Hades 137
Hartig XII
Heinricus Septimellensis XXXV
Heirics XXVII
Helena 136
Herkules 47, 125, 136, 137, 138
Hermes 129
Hermus 87
Hespera 137
Hieronim św. VIII, XII
Hildebertus Cenomanensis XXXIV
Hildebrand XII
Holder VIII, XVII, XXIV
Horacy XXIII, XXIV, 45
Homer 12, 21, 33, 115, 131
Hormisdas pż. 212
Hugo z St. Victor XXVI
Hüttinger H. XXIII, XXIV
Hydra 125, 137

Ifigenja 136
Iksjon 99
Importun XI
Indje 87, 115
Itaka 115
Italja XIII, 15, 115, 169

James H. R. XXVII
Jan bp. ant. 210
Jan diakon XVI, XVII, XVIII, 190, 191, 197, 200, 212, 213, 214.
Jan II, 212
Jan pż. XI, 190, 197
Jan z Tambach XXXV
Jean de Meung XXVIII
Jean de Sy XXVIII
Johannes de Fayt XXVI
Johannes de Saxonia XXV
Jowisz 22, 47, 95, 99, 115, 136
Junona 99, 136
Justyn ces. X
Juwenalis 44, 45
Juwenalis bp. 211

Kalekas Manuel XXVII
Kaligula 11, 16
Kampanja IX

Kanjusz 11
Karakalla 70
Karol W. XXV
Kartagińczycy 47
Kasjodor VIII, XIV, XVII, 67
Kaspijskie morze 50
Katullus 67
Kaukaz 50
Kochanowski XXXV
Konigast IX
Konstantynopol 210, 211
Konstantynopolitański synod 211
Kopernik 49
Kosma I Medyc. XXVIII
Krakowska Akademja XXXV
Krezus 33
Krieg XVII
Ksenofanes 7
Kurdowie 210

Latium 137
Latona 99
Laurentianus cod. XXI
Laurer Jan Christian XXIX
Leon W. 211
Leon Trak 211
Lerna 137
Libja 137
Lidja 33
Linceusz 75
Liudprandus z Kremony XXXIV
Lukanus XXIII, XXIX, 129
Lukrecjusz 45
Luzytanja 87
Lydgate John XXVII

Maja 115
Manitius Max. XXVII
Manliusz VIII
Marcjan 211
Marek Aureljusz 10
Marja (Matka Boża) 214, 217, 219
Mateusz z Krakowa XXXV
Maurytanja 137, 138
Mediolanensis ager X
Medjolan XI
Medycejska Bibljoteka XXI
Menelaj 99, 136
Mercier kard. 221
Merkury 115
Mezopotamja
Migne X, XI, XIII, XIV, XXII, XXV, XXVI, 20, 172, 189, 199, 213, 214, 225, 230, 233
Minucjusz Feliks 157, 172
Monacensis cod. XXVII
Morawski Kazimierz XXXV
Murari R. XXXVI
Murmelius Johannes XXVI
Muzy XIX, XXXIII, 5
Mykeny 137

Nearch 11
Nemejski lew 137

Nemorarius Jordanus XXVI
Neoplatończycy XXII, XXIII
Neptun 99, 137
Neron 11, 48
Nestorjusz XVII, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 220
Nicea 211
Niedźwiedzica (konstel.) 124, 132
Nicareont 47
Nikomach XIV
Nitzsch XVII
Nonius 67
Notker Labeo z St. Gallen XXVIII

Obbarius XXII
Oktawja 48
Opiljon X, 14
Optatianus XXIV
Ostrogoci VIII, 13
Owidjusz XXIII, XXIV, 45

Palatyn 14
Palestyna 211
Papinjan 70
Papja XXV
Parisinus cod. XXI
Parmenides 7, 97, 129
Partowie 50
Parys 136
Patrycjusz XI
Paulin IX, 14
Paulus Aemilius 33
Peiper Rudolf XVII, XXII, XXV, XXVI, XXXVI, 213, 225
Peloponez 98
Perseis 115
Perses 33
Persja 143
Perska zatoka 143
Persowie 33
Perykles 74
Petronjusz XXIII
Petrus de Vineis XXXV
Phlegon 36
Piotr de Kastl XXVIII
Piper P. XXVIII
Planudes Maximus XXVIII
Platon XIV, XV, XXII, XXIII, 7, 10, 13, 15, 16, 75, 80, 97, 111, 229
Pluton 99
Polifem 136
Porfirjusz XV, XXIII
Porębowicz XXXVI
Portyk 154
Prudentius XXIV
Ptolomeusz (astron.) XIV, 49
Ptolemaeus de Asinariis XXVI
Pulcherja ces. 211
Pyrois 36
Pytagoras XIV, 17

Rabe Laurentius XXXV
Rak (konstel.) 22

Rand E. K. XVIII, XXVII
Rawenna X, XI, 15
Regnier de St. Troudon XXVIII
Regulus 47
Remigius z Auxerre XXVII
Renaud z Louhans XXVIII
Richter K. J. XXXVI
Rodobaldus XI
Rzym VIII, X, XXI, 21, 48, 52, 212, 213
Rzymianie X, XIV, 10, 50
Rzymski sobór 211
Rusticjana IX, XII, 35, 37

Sajdak Jan XXXVII, 157, 172
Sarmaci 115
Saturn (myt.) 99
Saturn (plan.) 104
Scaliger XXXV
Schenkl XI, XII, XIII, XXIII
Schepps XXI
Scheven XXVIII
Schlosser XII
Scottus Johannes XXVII
Sedgefield XXVII
Semela 22
Seneka XXIII, XXIX, 10, 11, 16, 48, 129
Severinus VIII, XI, XXV
Sinko T. 13
Solon 33
Sokrates XIX, 10, 75
Soranus 11
Śródziemne morze 76
St. Bavo XXVI
Stewart XI
Στοά 10, 154
Stoicy 10, 154
Suttner XII, XXIV
Swetonjusz 48
Sycylja 46, 70, 136
Sykstus III-ci 210
Symmach IX, XI, XII, XVI, XXV, 35, 37, 169, 171, 213, 214
Symmachus s. Boecjusza 35
Syreny 7
Syrja 211
Szekspir XXXVI

Tacyt 48
Taenarium 98
Tantal 99
Tarkwinjusze 46, 52
Tegernseensis cod. 225, 230
Teodor XI
Teodor z Mopsuestji 209
Teodoryk król Ostrogotów VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XXV, 13, 15, 37, 212
Teodozjusz II-gi 210, 211
Teodozjusz Kot 211
Terezjasz 147
Theodos. cod. XII

Timeusz 80, 97, 159
Tibullus 45
Ticino X, XI, XII
Tomasz z Aquinu św. XXVI, XXVII, 75, 158, 221
Treveth Nicolaus XXVI
Tracja 9, 137
Troja 115, 136
Trojańska wojna 99
Trygilla IX
Tulja XVIII
Tycjusz 99
Tyr 69
Tyrreńskie morze 76

Ulisses 115, 136
Usener VIII, X, XVII, XXIV
Urie Theodoricus XXXV
Ursa (konst.) 132
Ursoleo E. XXII

Valla Laurentius XXXV
Varchi Benedykt XXVIII
Vaticanus cod. XXI

Walleys Tomasz XXVI
Watykańska bibl. XXI
Wergili XXIII, XXIV, 45
Werona X, 16
Whetley Wilhelm XXVI
Wielopolski Karol XXX, XXXI, XXXII, XXXIII
Wilhelm de Conchis XXV
Wilhelm z Malmesburg XXV
Włochy 7, 76
Wulkanus 137

Zefir 19
Zenon z Elei 7, 11
Zenon ces. 210, 211
Zenon z Kition 10

Spis rzeczy.

Boecjusz, jego życie, dzieła i znaczenie.

Strona

Życie Boecjusza VII

Działalność literacka Boecjusza XIII
Pisma filozoficzno-logiczne Boecjusza XV
Traktaty teologiczne Boecjusza XVI
„O Pociechach Filozofji“ XVIII

Wpływ Boecjusza na potomnych XXIV
Boecjusz „święty“ XXV
Średniowieczni komentatorowie „Pociech“ . . . XXV
Średniowieczni komentatorowie traktatów teologicznych Boecjusza XXVI
Tłumaczenia „Pociech“ XXVII
Tłumaczenia polskie XXIX
Naśladownictwa „Pociech“ XXXIV

„O Pociechach Filozofji.“

Księga I 1
Księga II 27
Księga III 57
Księga IV 101
Księga V 139

Strona

Traktaty teologiczne.

Traktat „O Trójcy Świętej."

Wstęp 169
Tekst . . . . . .

Traktat „Czy Ojciec, Syn i Duch św. substancjalnie o Bóstwie się orzekają."

Wstęp 189
Tekst 191

Traktat „W jaki sposób substancje są dobre."

Wstęp 197
Tekst 200

Księga „O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestorjuszowi."

Wstęp.

Tło historyczne, Nestorjanizm, Monofizytyzm 205
Boecjusz i jego traktat przeciwko Nestorjuszowi i Eutychesowi 212
Układ i treść rozprawy „O jednej naturze i dwóch osobach" 213
Znaczenie, metoda i charakter traktatu 220
Tekst 224

Wykaz imion i nazw w tekście Boecjusza 253
Wykaz autorów i nazw przytoczonych przez tłumacza (wstęp i uwagi) 256

Spis rzeczy 2